

هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل  
 المثل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب  
 المؤلفات المصادرة عن فكرة علماء أجدادنا  
 بالغين أعلى الكمالات أولها تهافت الفلاسفة  
 للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ \* وثانيها تهافت  
 الفلاسفة للإمام ابن رشد الاندلسي المالكي  
 المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضاً للإمام الغزالي في  
 بعض المباحث من الكتاب المشار إليه \* وثالثها  
 تهافت الفلاسفة للعلامة خواجه زاده أوحيد  
 علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه  
 في التحكيم بين الاماميين المشار اليهم في الاختلاف  
 فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح  
 العثماني وشهد له بالتبريز العلامة الدواني وسائر  
 معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من  
 السلطان الموحى اليه كما هو مبسوط في كشف  
 الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة  
 العثمانية

وقد وضع الكتابان الأولان في صلب  
 هذا المطبوع والثالث بهامشهما \*

طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي  
 وأخوه عصري \*





﴿ فهرست كتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد ﴾

صفحة	ممكن الحدوث	صفحة	خطبة الكتاب
٣١	قال أبو حامد الاعتراض أن يقال الامكان	٣	قال أبو حامد الاعتراض من وجهين
٣٣	قال أبو حامد والثالث أن نفوس الأدميين	٤	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة
٣٣	قال أبو حامد وأما قولهم لو قدر عدم القلاء	٤	قال أبو حامد رضي الله عنه وليس استحالة
٣٥	المسئلة الثانية في إيمان مذهبهم في أبدية		هذا الجنس
	العالم والزمان والحركة	٧	قال أبو حامد فتنه قولهم تنكرون على خصوصكم
٣٦	قال أبو حامد ومساكنهم الرابع	٨	قال أبو حامد فان قيل محل الغلط في قولكم
٣٧	قال أبو حامد الدليل الثاني لهم في استحالة		انها اجلة
	عدم العالم	١١	قال أبو حامد رضي الله عنه محتجا عن الفلاسفة
٣٨	قال أبو حامد الفرقة الثانية		فان قيل
٤٠	قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة والجواب ان	١٢	قال أبو حامد رضي الله عنه حاكيا عن
	ما ذكرتموه		الفلاسفة لما أنكروا خصوصهم
٤١	قال أبو حامد المسئلة الثالثة في بيان لميسرهم	١٢	قال أبو حامد مجيبا عن المتكلمين في اثبات
	بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه		الارادة
٤١	قال أبو حامد ونحقق كل واحد	١٧	قال أبو حامد رحمه الله والالزام الثاني في تعيين
٤٤	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل كل		حركات الافلاك
	موجود	١٨	قال أبو حامد الاعتراض الثاني على أصل
٤٤	قال أبو حامد الوجه الثاني في ابطال كون العالم		دليلهم
٤٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ان	١٩	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن
	اعترفتم		لانه صدور حادث من قديم
٤٦	قال أبو حامد الوجه الثالث في استحالة كون	٢٠	قال أبو حامد رضي الله عنه الدليل الثاني لهم
	العالم فعلا لله تعالى		في المسئلة
٤٩	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فاذا	٢٢	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
	عرف مذهبنا	٢٣	قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة عن المتكلمين
٥٢	قال أبو حامد راداعلى الفلاسفة قائما ما ذكرتموه		في معارضة هذا القول
	تحيكات	٢٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
٥٢	قال أبو حامد الاعتراض الثاني هو ان نقول		هذه الموارنة موهوبة
٥٢	قال أبو حامد فان قيل الاول لا يعقل	٢٦	قال أبو حامد صيغة ما نية لهم
٦٢	قال أبو حامد الجواب الثاني هو ان من ذهب	٢٧	قال أبو حامد الاعتراض أن هذا كله من
	عمل الوهم		عمل الوهم
٦٣	قال أبو حامد الاعتراض الرابع أن نقول	٢٩	قال أبو حامد الثالث هو أن هذا الفاسد
٦٣	قال أبو حامد الوجه الثاني أن الجرم الأقصى		لا يهتز الخضم عن مقابله
٦٥	قال أبو حامد فان قيل لعل في المدا	٣٠	الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد
٦٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل		تمسكوا بان قالوا
	لقد كثرت	٣٠	قال أبو حامد الاعتراض أن يقال العالم لم يزل



صحيحة	صحيحة
١٠١ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل	٦٧ قال أبو حامد فإن قيل فإذا بطلتم
الجسم الاقصى	٧١ قال أبو حامد والجواب من وجهين
١٠٣ قال أبو حامد معانداً للفلاسفة في قولهم	٧٤ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة في
قال أبو حامد وهو أناسلم	الاعتراض الذي وجهه عليهم
١٠٨ المسئلة الثانية عشر في تجهيزهم عن اقامة	٧٦ قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة بل زعموا
الدليل على أن الاول يعرف ذاته	أن التوحيد
١١٢ المسئلة الثالثة عشر في ابطال قولهم أن الله	٧٨ المسئلة السادسة في ابطال مذهبهم في نفي
تعالى عن قولهم لا يعرف الجزئيات	الصفات
المنقسمة بانقسام الزمان	٨٠ قال أبو حامد والاعتراض على هذا
١١٤ المسئلة الرابعة عشر في تجهيزهم عن اقامة	٨٤ قال أبو حامد في كل مسائلكم في هذه المسئلة
الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله	تخللات
تعالى بحركته الدورية	٨٤ قال أبو حامد فإن قيل هو لا يعلم الغير
١١٦ المسئلة الخامسة عشر في ابطال ما ذكره	٨٦ الوجه الثاني قال أبو حامد هو أن قولهم
من الغرض المحرك للسماء	٨٧ قال أبو حامد وقد خالف ابن سينا عنده هذا
١١٨ المسئلة السادسة عشر في ابطال قولهم أن	غيره من الفلاسفة
نفوس السموات مطلعة على جميع	٨٧ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل
الجزئيات الحادثات في هذا العالم	اذا ثبت
١٢١ قال أبو حامد أما الملقب بالطبيعيات فهو	٩٣ قال أبو حامد فهذه تفهيم مذهبهم والكلام
علوم كثيرة	عليه من وجهين
١٢٢ المسئلة الاولى قال أبو حامد الاقتران بين	٩٥ قال أبو حامد فإن قيل انما يستحيل هذا
مانعة قد	٩٩ المسئلة التاسعة في تجهيزهم عن اقامة الدليل
١٢٦ قال أبو حامد المسالك الثاني وفيه انخلاص	على أن الاول ليس بجسم
١٢٧ المسئلة الثامنة عشر في تجهيزهم عن اقامة	١٠٠ قال أبو حامد مجيباً عن الاعتراض الذي
الدليل العقلي على أن النفس الانساني	أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة
جوهر روحاني	الافلاك

﴿ غت ﴾

نسخة

م



﴿ فهرست ما بهامش الجزء الاول من تهافت الفلاسفة تلوجه زاده ﴾

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٢	خطبة الكتاب	٤١	والجواب عنه بعد تسليم بطلان الجزء الذي لا يتجزأ
٥	اعلم أن الفلاسفة وضعوا الموجودات أنواعا وأجناسا	٤٧	الطريق الثاني قالوا الممكن أن كان أمكانه الذاتي كافيا في فيضه وجوده
٨	الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات	٤٩	الفصل الثالث في ابطال قولهم في أبدية العالم
١١	اعتراض بعض الافاضل عليه باننا لانسلم وأجابوا عن النقوض المذكورة	٥٤	الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
١٥	الفصل الثاني في ابطال قولهم يقدم العالم	٥٩	الفصل الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدأ
٢١	الاعتراض عليه بان التسلسل اللازم في الحادث البوحي	٦٤	اعتراض الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد لوجوده
٢٢	الجواب بان بعض البراهمين الدالة على بطلان التسلسل	٦٥	الاعتراض بحال الانسان
٢٤	بيان رد هذا الجواب	٦٨	قال الامام الغزالي المعقول الاول ينبغي أن لا يعقل الانفسه
٣٠	بيان قول الامام حجة الاسلام الغزالي في تقرير الاستدلال الثاني	٧٨	الفصل السادس في تحيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها
٣٥	الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم العالم	٨٥	الفصل السابع في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى عليهم فيها مسلكان
٣٦	اعتراض بعض الافاضل من المتأخرين عليه		
٣٧	بيان ما نسخ للوفاء في هذا المقام		
٣٩	الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم		

﴿ فهرست ما بها من الجزء الثاني من تهافت الفلاسفة نحو واجه زاده ﴾

صحيحة	صحيحة
الفصل الثامن في إبطال قولهم الواحد	الفصل التاسع عشر في إبطال قولهم في نفق
الحق في لا يكون فاعلا ولا شيئا واحدا	الصفات
الفصل التاسع عشر في إبطال قولهم في نفق	الفصل العاشر في تجيزهم عن اثبات قولهم
الصفات	أن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل
الفصل العاشر في تجيزهم عن اثبات قولهم	الفصل الحادي عشر في إبطال قولهم أن
أن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل	وجود الأول عين ماهيته
الفصل الحادي عشر في إبطال قولهم أن	الفصل الثاني عشر في تجيزهم عن بيان أن
وجود الأول عين ماهيته	الأول ليس بجسم
الفصل الثاني عشر في تجيزهم عن بيان أن	فصل في تجيزهم عن القول بأن المبدأ الأول
الأول ليس بجسم	يعلم غيره بنوع كلي ولهم فيه مسائل
فصل في تجيزهم عن القول بأن المبدأ الأول	الفصل الثالث عشر في تجيزهم عن إقامة
يعلم غيره بنوع كلي ولهم فيه مسائل	الدليل على أن الأول يعلم ذاته ولهم فيه
الفصل الثالث عشر في تجيزهم عن إقامة	طريقتان
الدليل على أن الأول يعلم ذاته ولهم فيه	الفصل الرابع عشر في إبطال قولهم أن الأول
طريقتان	لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات
الفصل الرابع عشر في إبطال قولهم أن الأول	الفصل الخامس عشر في إبطال قولهم أن
لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات	
الفصل الخامس عشر في إبطال قولهم أن	

داخله منبر  
 من منبر  
 الف ٧  
 ٣٦٥١٨  
 ماشاء الله كان

٤٥٦

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الفصل الثامن في  
 بطلان قولهم الواحد الحقيقي  
 لا يكون فاعلا وقابلا لشي  
 واحد ذهب الحكماء الى  
 ان البسيط الحقيقي الذي  
 لا يندرج فيه أصلا  
 كالواجب تعالى على رأيهم  
 لا يكون قابلا لشي وفاعلا  
 له وينو على ذلك امتناع  
 انضاف الواجب تعالى  
 بصفات حقيقية والذي  
 عولوا عليه في ذلك هو ان  
 نسبة الفاعل الى المفعول  
 بالوجوب ونسبة القابل  
 الى المقبول بالامكان  
 والوجوب والامكان  
 متنافيان لا يجتمعان في  
 محل واحد بالقياس الى  
 أمر واحد من جهة واحدة  
 ورده هذا الاستدلال بأنه  
 ان أريد ان الفاعل عند  
 استعماله شرائطه وارتفاع  
 موافقه وصيرورته موصوفا  
 بالفاعلية بالفعل وجب  
 وجود المفعول به فكذا  
 القابل اذا اجتمع معه  
 جميع ما يتوقف عليه كونه  
 قابلا بالفعل وجب وجود  
 المقبول فيه وان أراد أن  
 القابل وحده لا يجب معه  
 وجود المقبول ولا عسده  
 فكذا الفاعل وحده  
 لا يجب معه وجود المفعول  
 ولا عسده فلا فرق وجوب

وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب  
 الأقاويل المثبتة في كتاب التفاضل والتصديق والافتقار وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان  
 (قال أبو حامد) حاكما لادلة الفلاسفة في قدم العالم وانقضاء عصر من أدلتهم في هذا الفن على ماله موقع في  
 النفس قال وهذا الفن له من الأدلة ثلاثة (الدليل الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم  
 مطابق لانا لفرضنا القديم ولم يصدر منه العالم من انقضاء صدر فاعلم يصدر لانه لم يكن لوجود مرجح بل  
 وجود العالم يمكن عنه امكانا صرفا فاذا حدث لم يخل ان يتحدد مرجح أولا يتحدد فان لم يتحدد مرجح بقي  
 العالم على الامكان الصريف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم يرجح  
 الآن ولم يرجح قبل فاما ان يراد بالامر الى غير نهاية أو ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا (قلت) هذا القول  
 هو قول في أعلى مراتب الجدول وليس هو موصلا موصلا البراهين لان مقدمته هي عامة والعامة قريبة  
 من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المتناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال  
 بالاشتراك على الممكن الاكثرى والممكن الاقل والممكن على التساوي وليس ظهور الحاجة فيه الى  
 المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الاكثرى قد يظن به ان يتبرجج من ذاته لامن مرجح خارج عنه  
 بخلاف الممكن على التساوي والامكان ايضا منه ما هو في الفاعل وهو ما كان الفعل ومنه ما هو في المنفعل  
 وهو ما كان المقبول وليس ظهور الحاجة فيه الى المرجح على التساوي وذلك ان الامكان الذي في المنفعل  
 مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية  
 وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية لان أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها وذلك نظن في كثير  
 منها ان المحرك هو المتحرك وانه ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ههنا شي يحرك

عنه بأن الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موصوفا بالمفعول له دون القابل اذ لا يتصور استقلاله  
 واجبا به من حيث انه قابل في شيء ضروري واحتياج المقبول لامكانه الى الفاعل فالفاعل وحده موجب في الجملة والقابل لا يوجب أصلا  
 فلو اجتمع في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحثية قد يراد به بيان  
 الاطلاق كقوله الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود أي نفس مفهوم الانسان ونفيس مفهوم الموجود من



غير اعتبار أمر آخر هو ما وقد يراد به التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أي التابع مقيد بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء أي حوارتها حارة للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن أن يكون مستقلا وحده المقبوله لاشبهه في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبة المقام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجبا لمقبوله أو لا يمكن فاما أن يراد به المعنى الثاني أو الثالث ٣ فان أراد الثاني أعني التقييد

يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيد بصفة القابلية بمعنى أن يكون موجبا لمقبوله وهو في محل المنع الا أن يضاف اليه التحرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيد بصفة القابلية والتحرر عن الفاعلية لا يمكن أن يكون موجبا لمقبوله فتكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة التحرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المناقاة بين الفاعلية والقابلية وأن أراد المعنى الثالث فان اعتبر التعليل أولا ثم الالباس المستعاد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا تكون سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فسلم ولا محذور فيه وانما المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ حينئذ تلزم المناقاة بين الفاعلية والقابلية للمناقاة بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب أولا ثم التعليل على

ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك لحص عنه القدماء والامكان الذي في الفاعل فقد يظن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى المرجح من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن يفعل قد يظن بكثرته انه ليس بغير احتياج الى مغير ومثل انتقال المهندس من ان لا يهندس الى ان يهندس وانتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير أيضا الذي يقال انه يحتاج الى مغير منه ماهو في الجوهر ومنه ماهو في الكيف ومنه ماهو في الحكم ومنه ماهو في الابن والقديم أيضا يقال على ماهو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز ان يكون وأنفساد على المسادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل أيضا منه ما يفعل بآرادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الامر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا أعني في الحاجة الى المرجح وهل هذه القضية في الفاعل حاضرة أو تؤدي البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالآرادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالفحص عنها ونحو ما قاله القدماء فيها وأخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو وضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب الغلط العظيم في اجراء الفحص عن الموجودات (قال أبو حامد) الاعتراض من وجهين أحدهما أن يقال لم تذكر ون على من يقول ان العالم حدث بآرادة قديمة افتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه الى الغاية التي استمر اليها وان يبدأ الوجود من حيث بدأ وان الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانته في وقته الذي حدث فيه مراد بالآرادة القديمة حدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له (قلت) هذا قول سفسطائي وذلك انه لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال بجواز تراخيه عن آرادة الفاعل وتراخي المفعول عن آرادة الفاعل جائزا وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المراد بالمثل باقي بعينه وانما كان يجب أن يلتزمه بأحد أمرين اما بان فعل الفاعل ليس بواجب في الفاعل تغيرا فيجب أن يكون له مغير من خارج أو ان من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى مغير ليحققه منه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من غير مغير (وذلك) ان الذي يتسلسل به المخصوص ههنا هو شيان أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله مغير والاصل الثاني أن القديم لا يتغير بغير ضرب من ضرب التغير وههنا كلف غير البيان والذي لا محاص للاشعر به عنه هو انزال فاعل أول أو انزال فعل له أول لانه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة متجددة أو نسبة لم تكن وذلك ضرورة اما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما واذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتجددة اذا أو جهتها ان لكل حال متجددة فاعلا فلا بد أن يكون الفاعل لها اما فاعل آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه بل بغيره واما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفاعل الذي فرض صادرا عنه أو لا بل يكون فاعله لتلك

معنى أن صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم امكانه حتى تلزم المناقاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقول وحده ليس بواجب أصلا ان أراد به كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا لوجوب فلا يلزم تبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتمع في شيء واحد من جهة واحدة لم يمكن الوجوب

وامتناعه من تلك الجهة وان ار يديه ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع (فان قلت) هب ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلما جرت في ذات واحدة من جهة واحدة لزم ان تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالة (قلت) الفعل والقبول اغنيا يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطاة ولا يلزم من كون

المفهومين المتناقضين محمولين عليهما موافاة ان يحمل على تلك الذات بالمواطاة حق يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب أصلا فيلزم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة وليس المقصد الا ان القبول غير موجب أي ليس منشأ فليتنازل والله الموفق للسداد والهادي الى سبيل الرشاد (ثم) ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان ار يدان المقابل لا يكون فاعلا أصلا فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده وان ار يدان الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا يفسدكم ولا يضربنا لان المبدأ الاول فيه جهات واعتبارات كما تحققت من قبل فيجوز ان يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا تثبت في الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور ايضا بان لم لا يجوز ان يكون ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل الى

الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول وهذا لازم كما ترى ضرورة الان يجوز محو زان من الاحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج الى محدث وهذا بعيد الاعلى من يجوز ان ههنا اشياء محدث من تلقائهم وقول الأوئل من القدماء الذين أنكر والفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفي هذا الاعتراض من الاختلال ان قولنا ارادة أزلية وارادة حادثة مقولتا يشتركان الاسم في متضادة فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها امكان فعل أحدا المتقابلين على السواء وامكان قبولهما المرادين على السواء بعد فان الارادة هي شوق الفاعل الى فعل اذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمقابلين على السواء فاذا قلنا ههنا امر بدأ أحد المتقابلين فيه أزل ارتفع حد الارادة بنقل طبيعتهما من الامكان الى الوجوب واذا قيل ارادة أزلية لم ترتفع الارادة بحضور المراد واذا كانت لا أول لها لم يتجدد منها وقت من وقت لحصول المراد الاتيين الان نقول انه يؤدي البرهان الى وجود فاعل لقوة ليست هي الارادية ولا طبيعية ولكن سماها الشريع ارادة كما أدى البرهان الى اشياء هي متوسطة بين اشياء يظن في بادئ الرأي أنها متعاقبة وايسر متعاقبة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ههنا محال بين الاحالة لان الحادث موجب وسببا وكما يستحيل حادث بغير سبب وهو موجب يستحيل أيضا وجوده موجب قد تمت شرائط ايجابه واسبابه وأركانها حتى لم يبق شيء منها منتظرا البتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلاموجب فقبل وجود العالم كان المرء موجودا والارادة موجودة ونسبته الى المراد موجودا ولم يتجدد دمر بد ولا ارادة ولا تتحددت للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف تتحدد المراد وما المانع من التحدد قبل ذلك وخال التجدد لم يمتد عن حال عدم التجدد في شيء من الاشياء ولا في أمر من الامور ولا في حال من الاحوال ولا في نسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجود المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة (قلت) وهذا بين غاية البيان الى مثال وضحي يشوش به ههنا الجواب عن التي وضعنا قبل لكن أبو حامد انتقل من ههنا البيان الى مثال وضحي يشوش به ههنا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله (قال أبو حامد رضي الله عنه) وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي فان الرجل لو بلغ بطلاق زوجته ولم تحصل البتة في الحال لم يتصور ان يحصل بعده لانه جعل اللفظ عليه للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يقل تأخر المفعول الا ان يعلني الطلاق بجي الغدا ويدخل الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجي الغدا ويدخل الدار فوقع الدار فانه جعل له علة بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغدا ودخل الدار توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فاحصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغدا حتى انه لو اراد مر يدان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يدع لم مع انه الواضح بذاته المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يكن وضع هذا مفهوما ولم يعقله فكيف نقله في الايجابات الدائبة العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الامتناع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يدع لم تأخر المقصود اليه وانما يتصور وذلك

المفعول في أحد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان انما هي فلا تكون نسبة الفاعل الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمنع ان يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا تتم الدعوى العقلية ومردود بانه لا شك في أن كل فاعل نظر الى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن أن تكون نسبة الفعل المفعول بالوجوب على دعوى ان الفاعلية المشتركة لا تمنع من كون الفاعل موجب للمفعول ولا من عدم كونه موجب للمفعول فالحذو رباق بعينه اللهم الا أن يقال ان

ان اشتراك الفاعلية بين الفاعلين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما نذر مشترك تكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجود  
نظر الى ذلك ولا يخفى بعده وقد فصل هذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة  
واحدة للمعر وهما باب باننا انسلم ان القبول اثر ولو سلم فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما سكو به عليه فقد عرفت حاله والله  
اعلم هو الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفي الصفات ذهب الفلاسفة الى ان المبدأ الاول ليس له صفات زائدة على

ذاته بل هي عين ذاته  
لا على معنى ان هناك ذاتا  
وله صفة وهما متحدان  
حقيقة كما يتخيل في بادئ  
النظر من ظاهر الكلام  
فانه ظاهره اطلاق لا يذهب  
اليه عاقل اذ كل واحد  
من الصفة والموصوف  
يشهد بتمايزه صاحبه بل  
على معنى ان ذاته تعالى  
يترتب عليه ما يترتب على  
ذات وصفة معاً مثلاً  
ذاتك غير ككافية في  
انكشاف الاشياء لك بل  
تحتاج فيه الى صفة العلم  
الذي يقوم بك بخلاف  
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في  
انكشاف الاشياء وظهورها  
عليه الى صفة تقوم به بل  
المفهومات منكشفة له  
لاجل ذاته فذاته بهذا  
الاعتبار حقيقة العلم  
وكذا الحال في سائر صفاته  
ومرجعه اذا حقق الى نفي  
الصفات مع حصول  
نتائجها وثمراتها وبهذا  
يتسدد ما ذكره الامام  
الغزالي من ان العلم صفة  
وعرض يستدعي موصوفاً  
فالقول بان المبدأ الاول  
في ذاته علم والحال انه قائم  
بنفسه كالقول بان كلاماً من

في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو  
انبعاث في الانسان يتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور  
تأخر المقصود الامتناع ولا يتصور تقدم المقصد اذ لا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق  
العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافياً في وقوع العزم عليه بل لابد من تجديد  
انبعاث قصدى عند اليجاد وهو قول بالتغير ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانبعاث أو القصد أو  
الارادة أو ما شئت ان تسميه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل فاما ان يبقى حادثاً بلا سبب أو يتسلسل الى  
غير نهاية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر منتهظ ومعه ذلك  
بتأخر الموجب ولو لم يجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل آلاف سنين لا ينقضى شيء منها ثم انقلب  
الموجب ووجود ابنته ووقع من غير امر يتحدد بشرط فتعق وهذا محال (قلت) هذا المثال الوضعي الوهمي  
من الطلاق أوهم انه بؤ كذبه بحجة الفلاسفة وهو يوهن الان الاشعرية لما ان تقول انه كما تأخر وقوع  
الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العلم عن  
اليجاد الدارى سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذي يتعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده  
لكن ليس الامر في الوضعيات كالامر في العقليات ومن شبه هذا الوضعي بالعلمي من اهل الظاهر قال  
لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطابق المطابق لانه يكون طلاقاً وقع من غير  
ان يتفرق به فعل المطلق ولا نسبة للعقول من المطبوع في ذلك المفهوم الى الموضوع المصطلح عليه (ثم  
قال أبو حامد) مجيباً عن الاشعرية والجواب ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء أي شيء  
كان تعرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى افئسكم في المنطق أن تعرفون الا ليق بين هذين الحدين بحد  
أوسط أو غير حد أوسط فان ادعيت حد أوسط وهو الطريق الثاني فلا بد من اظهاره وان ادعيت حد  
معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العلم بارادة قديمة  
لا يحصرها بل ولا يصحها عدد ولا شبهة في أنهم لا يكابرون العقول عند ادعاء المعرفة فلا بد من اقامة  
برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكره الا الاستبعاد المجرد والتمثيل  
بغيره ما ارادنا وهو فاسد فلا تناضى الارادة القديمة المقصود والحادثة وما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من  
غير برهان (قلت) هذا القول هو من الاقاويل الركيكة الانواع وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدعى ان  
وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكن أن يتأخر عنه مفعول فلا يخولان مدعى معرفة ذلك اما بقياس واما  
انهم من المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه أن يأتي به ولا قياس هناك وان ادعى ان ذلك  
مدركا بمعرفة أولية وجب أن يعترف به جميع الناس خصوصاً وهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من  
شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس لان ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً كما انه ليس  
يلزم فيما كان مشهوراً ان يكون معروفاً بنفسه (ثم قال كالجيب عن الاشعرية فان قيل) نحن بضرورة  
العقل نعلم انه لا يتصوره وجب بتمام شروطه من غير موجب وتجويز ذلك مكابرة لضرورة العقل  
(قلنا) وما الفصل بمنسك وبين خصوصكم اذ قالوا انكم انما بالضرورة تعلم احالة قول من يقول ان ذاتا  
واحدة عالمة بجميع الكائنات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير أن يكون العلم زائداً على

السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم  
والقدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذن قد سلموا من المبدأ الاول القيام بنفسه ووردوه الى حقائق الاعراض  
والصفات التي لا تقوم بانفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت  
تلك الصفة بحاجة الى موصوفها او محتاجة الى علمه لا يمكنه ان لا يتخول من أن تكون ذات المبدأ الاول أو غيره فان



كان الأول لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجودات بالاصفة وقاعلا لها وان كان غير لازم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال والجواب اننا نختار ان ذات المبدأ الأول علة لها ولكن لا نسلم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجودات قابلا لاصفة وقاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان المبدأ الأول واحدا من جميع الوجودات وهو ممنوع فانك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب حجة اعتبارية ولو سلم فلانسلم استحالة كون الشيء ٦ الواحد من جميع الوجودات قابلا لاصفة وقاعلا لها وما استدلو به قد عرفت ضده (ويمكن)

الذات ومن غير ان يتعدد العلم بتعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليها والى علمنا في غاية الاحالة ولا يمكن بقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الانفس فهو العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد (فان قال قائل) اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الانفس تعالى عن قولهم وعن قول جميع الرافعين علموا كبر الم يكن يعلم صنعه البتة بل لا تتجاوز الزامات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تحوير خلاف ما اظهروا من ضرورة امتناع تراخي مفعول الفاعل عن فعله بحسبنا وبغير قياس اذ ادهم اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي ادى الى حدوث العالم كالم يدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم الى اتحادهما في حق الباري سبحانه الامن قبل برهانه زعموا انه ادهم الى ذلك في حق القديم واكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة في ان الصانع لا يعرف ولا يد مصنوعه اذ قال في الله سبحانه انه لا يعرف الا ذاته وهذا القول اذا قبل هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد وذلك ان كل ما كان معروفا فاعرفنا بغيرنا وعاما في جميع الموجودات فلا بد جديره ان يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه فانما كان مظهرنا به انه تعين لانه كان في الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والغائب فنحن نقطع انه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري تعالى واما ان كان القول بتعدد العلم بالمعلوم ظاهرا فيمكن أن يكون عند الفلاسفة برهان وكذلك اذا كان من المعروف بنفسه انه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ويدهي رده الاشعرية من قبل ان عندهم في ذلك برهاننا ونحن نعلم على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا امثاله اذا وقع فيه الاختلاف فانما يرجع الامر فيه الى اعتبارها بالفطرة القائمة التي لم تنشأ على راي ولا هي اذا سدده بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والظنون في كتاب المنطق كما انه اذا تنازع اثنان في قول ما فقال أحدهما موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه الا الى الفطرة السليمة التي تدرك الموزون عن غير الموزون والى علم العروض وكان من يدرك الوزن لا يضل باذراكه عند ادراكه من يفكره وكذلك الامر فيما هو يقين عند المرء لا يضل به عنده انكاره من يفكره وهذه الاقاويل كلها في غاية الوهم والضعف وقد كان يجب عليه أن لا يشك كتابه بهذه الاقاويل ان كان قصده فيه اقباع الخواص ولما كانت الزامات التي أتى بها في هذه المسئلة اجنبية وغريبة عن المسئلة قال في اثر هذا قيل بل لا تتجاوز الزامات هذه المسئلة (فنقول) لهم هم تنكرون على خصمكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات لافلك لانها لا تعدادها ولا حصر لا حادها مع ان لها سدا وروبا ونصفا الى قوله فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر كما سننص به وهذا ايضا معارضة سفسطائية فان حاصلها هو انه كما انكم تنجزون عن نقض دلياننا في ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لكانت دورات لاشفع ولا وتر كذلك ننجز نحن عن نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يرل مستوفيا بشرط الفعل انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول غاية هو اثبات الشك وتقريره وهو من اغراض السفسطائيين (وانت) يا هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الاقاويل التي قالها الفلاسفة في اثبات ان

ان يقال ايضا على طريق البحث دون التحقيق عليها غير المبدأ الاول مما هو معلوم له واستحالة احتياج الواجب في صفته الى غيره ممنوعة فان الدليل لما قام الاعلى وجوده وموجود مستغن في ذاته ووجوده عن علة غيره واما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته الى شيء آخر فلم يدل عليه حجة (فان قلت) صفته صفة كمال فلو احتاج في صفاته الى غيره لزم استعداده صفة الكمال من غيره (قلت) ما ذكرته عين الدعوى معبر عنها بعبارة أخرى وما الدليل عليها نعم لو احتاج ذاته في وجوده الى تلك الصفات لزم من استنادها الى غيرها احتياج الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا للكون احتياج الذات في وجوده الى غيره من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل لهم على امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه قائمة به بانه لو كانت صفاته زائدة على ذاته لكانت محتاجا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغني المطلق هو

ما لا يحتاج الى غير ذاته (وجوابه) ان يقال ان اريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليها فلزومه ممنوع وان اريد في انكشاف الاشياء وامثاله فاللزم مسلم ولا يمكن لانسلم استحالة للزوم فان الدليل مادل الا على وجوده وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه واما احتياجه في انكشاف الاشياء وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قائمة به فلم تقم حجة على امتناعه (قال الامام الغزالي) ان لهم مسلكتين في امتناع كون صفاته زائدة عليه (أحدهما)

انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما ان يستثنى كل منهما عن الآخر في وجوده او يفتقر كل منهما الى الآخر او يحتاج أحدهما الى الآخر دون العكس (والأول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) أن لا يكون الشيء منهما واجبا وهو خلاف الفرض (والثالث) أن يكون أحدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معا فلا افتقار الى سبب فيؤدي الى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو أيضا محال (وثانيهما) ٧ انه لو كان له صفة زائدة على ذاته تكون تلك

الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها فكانت معها لازمة فلا يكون واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الأول بعينه مع تغيير عبارته (واجاب) عن المسلك الأول بوجهين (أحدهما) على طريق البحث دون التحقيق (والآخر) على طريق التحقيق بمحصول الأول هو انكم ان أبطلتم القسم الأول أعني استغناء كل من الموصوف والصفة عن الآخر يلزم التعدد في الواجب وقد بينا انه لا برهان لكم على امتناع تعدده على أن مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فثبتت في الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحصل الثاني هو وانما تختار ان الذات في قواعدها غير محتاج الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان أردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة

النا لم يقدم في هذا الدليل والا قويل التي قالها الاشعرية في مناقضة ذلك فاجمع أدلة الاشعرية في ذلك واسمع الاقويل التي قالها الفلاسفة في مناقضة أدلة الاشعرية بما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد) فنقول بتمشكركم على خصوصكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانها لا تعد ادها ولا حصر لاحدها مع ان لها سداور بعواصفا فان تلك الشمس يدور في سنة وذلك زحل في ثلاثين سنة فلكون دورة زحل ثلث عشر دورة الشمس ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لانها لا اعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشر بل لانها لا دورات الثوابت الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما انه لانها لا الحركة المشرفة التي للشمس في اليوم والمليدة مرة (قلو قال قائل) هذا بما يعلم استحالة ضرورة فهاذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع وتر جيعا أو لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع وتر جيعا أو لا شفع ولا وتر فبما لم يطلانه ضرورة وان قلتم شفع فاشفع يصير وتر الواحد فكيف أعوز لانها لا نهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شعفا فكيف أعوز ذلك الواحد الذي يصير به شعفا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا توهمت حر كنان دواتا دارين طرفي زمان واحد ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل الى الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى ثلاثين سنة ثلث عشر دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا توهمت جولة دورات الشمس الى جولة دورات زحل من دو وقعت في زمان واحد بعينه لم يلزم ولا بد أن تكون نسبة جميع ادوار الحركة من جميع ادوار الحركة الاولى هي نسبة الجزء من الجزء وأما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة لا يكون كل واحد منهما بالاقوة أي لا مبدأ لها ولا لنهاية وكانت هنالك نسبة بين الاجزاء اكون كل واحد منهما بالافعل فليس يلزم أن يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فيه دليلهم لانه لانه نسبة توجد بين عظيمين أو قدرين كل واحد منهما الفرض لانها لا نهاية له فاذا القداماء كما كانوا يفرضون من لاجل حركة الشمس لا مبدأ لها ولا لنهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما يلزم في الجزأين من الجمله وهذا بين بنفسه فهذا القول بوجهه انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين وأما اذا لم تكن هنالك نهاية فلا كثر هنالك ولا فله واذا وضع ان هنالك نسبة هي نسبة الكثرة الى القلة توهم انه يلزم عن ذلك محال آخر وهو أن يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له وهذا انما هو محال اذا أخذ شيان غير متناهيين بالافعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما وأما اذا أخذنا بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لا ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة وبهذا يفحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعتبرها كلها وهو ما جرت به عادتهم أن يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لانهاية لها فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر لما اشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لانهاية لها وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة وذلك انه متى لم أن توجد واحدة منها لم أن توجد قبلها اسباب لانهاية لها وليس يجوز أحد من الحكماء وجود اسباب

فاعلية ولا نسلم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف لم أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز أن يقال كما ان ذات الواجب قديم لا ماعل له وكذلك صفة قديمة معه ولا ماعل لها وان أردتم بواجب الوجود أن لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلما ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولا كثرها قديمة لا فاعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فما الخيل لذلك والدليل لم يدل الاعلى قطع التسلسل في العمل الفاعلية وقطع التسلسل يحصل بفاعل له صيغ فاعل لافاعل له ولا يصفاة وهو محل الصفة انه ليس له محل قابل

وأجاب عن الثاني بأنه إن أراد يكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لها فإن الذات فاعلية لها وإنها مفعولة للذات فيمتنع  
فإن ذواتنا ليست بآلة فاعلية لعلومنا وإن أراد أن الذات محل وان الصفة تقوم ببقاء الصغرات بالوصفات فسلم ولكن لا يلزم منه  
أن يكون لها فاعل ولم لا يجوز أن تكون قديمة قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل فلا يلزم أن لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد  
وأما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الأخير ٨ فلا دليل على استحالة هذا ما ذكره (فان قيل) إن أراد بقوله في المسالك الأول

لأنهاية لها كما تجوز الدهرية لأنه يلزم عنه وجوده سبب من غير سبب ومقتضاه من غير محرك لكن  
القوم لما أدام البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركا زائلا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وإن فعله يجب أن  
يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون له مبدأ كالحال في وجوده والا كان فعله ممكلا لضروريا  
فلم يكن مبدأ أول فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده  
وإذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطاً في وجود الثاني لأن كل  
واحد منهما ما هو غير فاعل بالذات وكون بعضهما قبل بعض هو بالعرض يجوز وجود ما لا نهاية له  
بالعرض لا بالذات بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمر ضرورياً بعبارة الوجود مبدأ أول أزلي  
وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المبدأ قدم سبباً للتأخر  
مثل الإنسان الذي يولد له إنسان مثله وذلك أن المحدث للإنسان المبدأ بالإنسان آخر يجب أن يترقى  
إلى فاعل أزلي قديم لا أول لوجوده ولا أحداً من إنسان عن إنسان فيكون كون إنسان عن إنسان آخر  
إلى ما لا نهاية له كوناً بالعرض والقبالية والعدية بالذات وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده كما لا أول  
لأفعاله التي يفعلها بل آلة كذلك لا أول لآلته التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها من أفعاله التي من  
شأنها أن تكون بآلة فلما اعتقد المبدأ كما هو في ما بالعرض أنه بالذات دفعوا وجوده وعسر حل قوهم  
وظنوا أن دليلهم ضروري وهذا من كلام الفلاسفة بين فانه قد مر حريتهم الأول وهو اسطوأنه لو  
كان للحركة حركة لما وجدت الحركة وأنه لو كان للاسطوقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا النوع مما  
لأنهاية له ليس عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه أنه قد انقضى ولا أنه قد دخل في  
الوجود ولا في الزمان الماضي لأن كل ما انقضى فقد ابتدئ وما لم يبتدأ فلا ينقضي وذلك أيضاً بين في  
كون المبدأ وانهاية من المضاف ولذلك يلزم من قال أنه لا نهاية للدورات الغلظ في المستقبل أن لا يضع  
للمبدأ لأن ماله مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الأمر في الأول والآخرة أعني ماله  
أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له وما لا آخر له فلا انقضاء لجزءه من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزءه من  
من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له ولذا إذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التي قبل  
الحركة الحاضرة كان جوابهم أنها لم تنقض لأن من وضعهم أنها لا أول لها فلا انقضاء لها فإجابهم المتكلمين  
أن الفلاسفة يسمون انقضائها ليس بحجج لأنه لا ينقض عندهم إلا ما ابتدئ فقد تبين لك أنه ليس في  
الأدلة التي حكها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة الدقيقين وإنما ليست للحق  
بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان  
وهو الذي قصدنا به في هذا الكتاب وأفضل ما يجاب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان  
الماضي أن يقال دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لأن كليهما لا مبدأ له وأما ما أجاب به أبو حامد  
عن الفلاسفة في كسر دليل كون الحركات السعادية بعضها أسرع من بعض والرد عليهم فهذه انصحه  
(قال أبو حامد) فإن قيل محل الغلط في قولكم أنها جلة مركبة من أحاد فان هذه الدورات معدومة أما  
الماضي فقد انقضى وأما المستقبل فلم يوجد بعد والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا وجودها  
ثم قال هو في مناقضة هذا (قلنا) المدة ينقسم إلى الشفع والوتر ومستحيل أن يخرج عنه سواء كان

فيؤدي إلى أن يرتبط ذات  
واجب الوجود بسبب ان  
الذات الموصوفة تكون  
محتاجة إلى علة خارجية  
ليكون صفتها معلولة لها  
فعدم لزومها ما ذكره سابقاً  
ظاهر أن يلزم منه الآن  
تكون الصفة معلولة  
محتاجة إلى علة وأما ان  
تلك العلة هي غير الذات  
حتى يعلم احتياج الذات  
إليها في صفاتها فلم يلزم قط  
بل اللازم أحد الأمرين  
أما كون القابل فاعلاً  
أو كون الذات محتاجة إلى  
علة خارجية في صفاتها كما  
قررناه فيما سبق وإن أراد  
أن واجب الوجود الذي  
هو الصفة يكون مرتبطاً  
إلى علة ومحتاجاً إليها فظاهر  
انفساد ذلك الحكم لا يقولون  
يكون الصفة واجبة على  
تقدير زياتها وقيداتها  
وإذا أتوا واجب حتى يدفع  
ذلك الاحتياج يلزم الحال  
الذي هو كون الواجب  
معلولاً (قلنا) المحل الصحيح  
هو المعنى الأول والعمل  
اكتفاءه على أحد  
اللازمين لظهور استحالة  
الآخرى زعمهم وعليه ينبغي  
أن يحتمل كلامه في الدليل

الثاني فليتأمل في تطبيقي عبارته على هذا المعنى (ثم اعلم) أن ما ذكره في جوابه الأول عن المسالك الأول من أن العدد  
مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة قائباتها به دور غير موجه لأن مسألة  
امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه لها دليلين نقلنا عن الحكماء بأن أحدهما مبنى على نفي الكثرة والآخر غير مبنى عليه فاقول بانها  
لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة لوجه له على أن الدليل المبني على نفي الكثرة محتمل له على ما ذكره المحققون هو أن الواجب بنفس



المساهية فلو كان مشتركا بين اثنين لثما بالاعتين فيلزم تركيب كل منهما بما به الاشتراك وما به الامتنياز وهو محال في حق التوحيد فلي نفى  
الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف نفى الكثرة بحسب الذات والصفة على مسئلة التوحيد التي تتوقف على  
نفى الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور أصلا اللهم الا ان يراد بالتركيب في دلائل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء أو باعتبار  
الذات والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجوب نفس المساهية وذلك لا يلائم ٩ كلام المتكلم في كتبهم ولا كلام

النقطة عنهم وأما جوابه  
التحقيق فانه على ان علة  
الحاجة الى المؤثر الحدوث  
لا الامكان على ما هو رأي  
قدماء المتكلمين فالقدم سواء  
كان ذاتا أو صفة لا يحتاج  
الى مؤثر ولا يلتبس عليك  
بعدم املاك أن الشيء اذا  
كان محتاجا الى قابل في  
وجوده فهو ومن حيث هو  
لا يستقل بوجوده فاذا  
نظر الى ذاته من حيث هي  
هي كان الوجود والعدم  
بالنظر اليهما متساويين  
والافان كان احدا الطرفين  
أولى به لذاته فان امتنع  
الطرف الآخر بسبب تلك  
الاولوية الناشئة من ذاته  
كان هذا الطرف الاولى  
لذاته واجبا فيكون ذاته  
من حيث هو هو مستغلا  
في وجوده وليس كذلك  
فان لم يمتنع الطرف الآخر  
جاز وقوعه نظرا الى ذاته  
بسيمة فيتوقف اولوية  
الطرف الاول على انتفاء  
سبب الطرف الآخر لان  
اولوية احدهما منافية  
لاولوية الآخر سواء تعدد  
السبب أو اتحد فلا يكون  
تلك الاولوية الثابتة  
للاطرف الاول ثابتة له

العدم وجودا باقيا أو فانيا فاذا فرضنا عددا من الاعداد لمنا أن نعتقد انه لا يخالو من كونه شفعا أو ورا  
سواء قدرنا ما هو حدة أو معدومة فانه ان انعدمت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت هذا منتهى  
قوله وهذا القول انما يصدق فيما له مبدأ أو نهايته خارج النفس أو في النفس أعني حكم العقل عليه  
بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده وأما ما كان موجودا بالقوة أي ليس له مبدأ أو نهايته فليس  
يصدق عليه لانه شفع ولا انه وتر ولا انه ابتدأ ولا انه انقضاء ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل  
لان ما في القوة في حكم المعدم وهو الذي أراد الفلاسفة بقولهم ان الدورات التي في الماضي والمستقبل  
معدومة وتحصيل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه حلة محدودة ذات مبدأ أو نهاية فاما أن يتصف  
بذلك من حيث انه مبدأ أو نهاية خارج النفس وأما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس لان خارج  
النفس فأما ما كان منه كالأفعل ومحدود في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج  
واما فرد وأما ما كان منها حلة غير محدودة خارج النفس فانها لا تكون محدودة الا من حيث هي في  
النفس لان النفس لا تصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف أيضا من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد  
وأما من حيث هي خارج النفس فليست تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا وكذلك ما كان منها في الماضي  
ووضعها بالقوة خارج النفس أي ليس له مبدأ أو ليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الا أن يوضع  
بالفعل أعني كونه ذاتا مبدأ أو نهايته الا من حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدور  
فواجب في طماعتها لا يكون زوجا ولا فردا الا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا الغلط  
أن الشيء اذا كان في النفس بصفة أو هو انه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولم يكن شيء مما وقع في  
الماضي يتصور في النفس الامتتاهيا ظن ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا علمه خارج النفس ولما  
كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين على ما لانهاية فيه التصور بأن يتصور جزأ بعد جزء ظن أفلاطون  
والاشعرية انه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لانهاية لها وهذا كله حكم خيالي لا برهاني  
ولذلك كان أضبط لاصله وأحفظ لوضعه من وضع ان العالم له مبدأ أن يضع انه له نهاية كما فعل كثير من  
المتكلمين وأما قول أبي حامد بن محمد هذا على اننا نقول لهم انه لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي  
أحاد متعاقبة بالوصف ولانهاية لها وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت فهي موجودات  
لا توصف بالشفع ولا بالوتر فم تنكرون على من يقول بطلان هذا بعرف ضرورة كما ان عيتم بطلان تعلق  
الارادة القديمة بالأحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ولعله مذهب  
ارسطوطاليس فانه قول في غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغي أن تذكر واقولنا في ما هو ضروري عندكم  
انه غير ضروري اذ قد تضمنوا أشياء ممكنة يدعي خصومكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل أي كما  
تضمنوا أشياء ممكنة يرون انها متعاقبة كذلك تضمنوا أنهم أشياء ضرورة وخصمكم تدعي  
انها ليست بضرورة وليس نقدر ان في هذا كله أن تأو بافضل بين الدعويين وقد تبين في علم المنطق  
أن مثل هذه معاندة خطيئة ضعيفة أو سفسطائية والجواب في هذا أن يقال ان الذي يدعي انه معلوم  
بالضرورة هو في نفسه كذلك والذي تدعون أنتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كالتدعونه وهذا  
لا سبيل الى الفصل فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان في قول ما انه موزون وادعى آخر انه غير موزون

٢ - تمهات ابن رشد  
لذاته بل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فاذا كان الطرفان  
متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل في رجحان أحد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل حاكمة بأن ترجح أحد المتساويين  
على الآخر محتاج الى مرجح خارج عن ذاته (فان قلت) اللازم من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى أمر به يترجح أحد  
المتساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح فاعلا ولم لا يجوز أن يكون ذلك المرجح شرطا أو محلا قابلا (قلت) احتياج

أخذ المتساويين في الوقوع إلى فاعل بوجهه ضروري حاصل في أوله المقول تحتية أثبتنا أن لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والامر الخارج الذي هو القابل أو غيره شرطاً في تأثير ذاته في وجوده فن قال أن مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الوجود مطلقاً سواء كان إيجاداً لنفسه أو لغيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلاً ولا لتقدم عليه بالوجود في تقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به بل جواز أن تكون الذات من حيث هي فاعلاً لوجودها ١٠ يلزمه تجويز ذلك في جميع الممكنات فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلاً

أما البيان في ذلك فذوق الفطرة السليمة القائمة وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة والعديدية هي المادة هي المادة هي المادة وسبب الاتفاق في الكثرة العديدية هي الصورة وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فحال وذلك أنه لا يتميز شخص بوصف من الأوصاف إلا بالعرض إذ قد كان يوجد مشاركاله في ذلك الوصف غيره وأما يفتقر الشخص من الشخص من قبل المادة وأيضاً فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل أصل معروف من مذهب القوم سواء كان أجساماً أو غير أجسام ولا نعرف أحد افرق بين ماله وضع في هذا المعنى إلا ابن سينا فقط وأما سائر الناس فلا أعلم أحداً منهم قال هذا القول ولا يلزم أصلاً من أصولهم فهي خرافة لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسماً أو غير جسم لأنه يلزم عنه أن يكون ماله نهاية أكثر مما لا نهاية له وأما ابن سينا فاعتاده اقناع الجمهور فيما اعتاده وأما ما عمن أمر النفس لكنه قول قليل الاقناع فانه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الحزب مثل الكل أعني إذا قسم ما لا نهاية له على جزأين \* مثال ذلك أنه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل فيكون يكون الكل والحزب لا نهاية له لكل واحد منهما بالفعل وذلك مستحيل وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد) فان قيل فالصحيح رأى أفلاطون وهو أن النفوس قدوة وهي واحدة وأما بتقسيم في الأبدان فإذا فارقته أعادت إلى أصلها واتحدت (قلنا) فهذا أقيع وأشتع وأولى بأن يصدق على الفاعل ضرورة العقل فانا نقول نفس زبدعين نفس عمر وأوغيره فان كانت هيته فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه لتساوى في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلية مع النفوس في كل إضافة فان قائم أنه عين وأما انقسم بالبدان قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم بكمية مقدارة بحال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل القابل لا قائم بعود ويصير واحداً بل هذا العقل فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالبدان في الأنهار ثم يعود إلى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم والعدد من هذا كله أن بينهم لم يجزوا أنفسهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث الأبدعوى الضرورة في امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) أما زبدع وغير عمر وبالعدد وهو عمر وواحد بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زبدع مثلاً غير نفس عمر وبالعدد مثل ماهوز يد غير عمر وبالعدد لكانت نفس زبدع ونفس عمر واثنين بالعدد واحداً بالصورة فكان يكون للنفس نفس فأذا مضطربان تكون نفس زبدع وعمر واحداً بالصورة والواحد بالصورة أغما يلحقه الكثرة العديدية أعني القسمة من قبل المواد فان كانت النفس ليست تلك إذا هلك البدن أو كان فيعاشي بهذه الصفة فواجب إذا فارق البدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل إلى إثباته في هذا الموضع والقول الذي استعمل في إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي وذلك أن حاصله هو أن نفس عمر وأما أن تكون هي عين نفس زبدع وأما أن تكون غيرها لكانها ليست هي نفس عمر وهي غيرها فان الغير اسم مشترك وكذلك هو هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زبدع وعمر هي واحدة من جهة كثيرة من جهة كانت قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها وأما قوله أنه لا يتصور انقسام

لوجودات الأشياء فليتنا مل \* وأما جوابه عن المسلك الثاني فحاصله راجع إلى جوابه التحقيق عن المسلك الأول من تجويز كون الصفة القديمة مستغنية عن العلة الفاعلية وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على نفسه بأنه إذا أثبت ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة في الذات كان هناك تركيب وكل تركيب يحتاج إلى مركب ولذلك لم يحز أن يكون المبدأ الأول جسماً (وأجاب) بأن قول القائل كل تركيب يحتاج إلى مركب كقوله كل موجود يحتاج إلى موجود فيقال له الأول موجود وقديم لأجله ولا موجود له فكذلك يقال هو موصوف قديم لأجله لذاته ولا وصفته ولا قيام صفة بذاته بل الكل قديم بالأجله وامتناع كون الأول جسماً إنما هو لكون الجسم حادثاً هذا ولا يخفى عليك بعد تأملك أن الوجوب إذا لم يكن عارضاً للماهية كاذب البسه الحكاء في وجود الواجب لا يلزمه وصفة الاحتياج ونقص الإمكان

وأما إذا كان الوجود زائداً على الماهية فالعقل بضرورة يحكم بأنه لا بد في انصاف الماهية به أما إذا كان الوجود كامناً في حق الواجب أو غير كاهو في الممكنات وليس التركيب مما لا يحتاج إلى شيء أصلاً كالوجود الغير المعارض للماهية ضرورة احتياجه إلى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب هو أو الذات أو غيرها فلا يتصور قيام صفة بذات من غير أن يكون ذلك القيام معلاً بشيء من ذات أو غيرها ولا صفة هو وجوده من غير احتياج في وجودها إلى

فأهل كما تحققت من قبل ثم إن الحكماء ذهبوا إلى أن المبدأ الأول كانت عظمته لا يجوز أن تكون له صفات موجودة في ذاته فأنه مع أنهم يقولون أنه مبدأ أول وجود واحد قديم وباق واجب الوجود وعقل ومعقول ومريد وقادر ومهيمن ومجود أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد باضافة شيء إليه أو اضافة شيء إليه أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب منه ولا الاضافة توجب كثرة فانه اذا قيل له مبدأ فهو إشارة إلى أن وجوده غير منه وهو سبب له فهو ١١ اضافة له إلى معلولاته واذا قيل له

أول فهو اضافة إلى الموجودات بعده واذا قيل موجود فعنه أنه وجود محض ليس به عرض للماهية واذا قيل قديم فعنه سلب العدم عنه أولاً واذا قيل باق فعنه سلب العدم عنه آخراً واذا قيل واجب الوجود فعنه أنه وجود لا علته وهو مبدأ للغير فيكون جمعاً بين السلب والاضافة واذا قيل عقل فعنه أنه موجود بحد برى عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشيء اذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلاً أى تعقلاً وادراكاً واذا أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار عقلاً واذا قيل عاقل فعنه أن ذاته المجردة عن المادة ولو احققها ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته واذا قيل معقول فعنه أن هو به المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذي حصل ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وأيسر في شرط هذا الشيء أن يكون هو هو وأخرى

الافعال كية تقول كاذب بالجزء وذلك ان هذا صادق فيما يقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الاجسام بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض أى بانقسام محملها والنفس أشبه شيء بالضوء وكان ان الضوء يقسم بانقسام الاجسام المنقسمة ثم بعد ذلك اتحاد الاجسام كذلك الامر في النفس مع الابدان فاتباعه مثل هذه الاقاويل السفسطائية قبيح فانه يظن به انه ممن لا يذهب عليه ذلك وانما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لاطهار الحق وأهل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امتحن في كتبه وان كان هذه الاقاويل ليست بغير فائدة نوعاً من أنواع اليقين قال والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يجزوا خصوصهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الابدعوى الضرورة فانهم لا ينقسمون عن بدعي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) اما من ادعى فيما هو معروف بنفسه انه بحال ما انه بخلاف تلك الحالة فليس يوجد قول بفصل به عنه لان كل قول اغايبين بامور معروفة ليستوى في الاقدار منها الخصمان فاذا ادعى الخصم في كل قول خلاف ما يرضه خصمه لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته لكن من هذه صفة فهو خارج عن الانسانية وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم بترك حل الشبهة وامان ادعى في المعروف بنفسه انه غير معروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى افهامه شيئاً ولا معنى لتأديبه أيضاً فانه مثل من كلف الاعمى أن يعرف بصور الألوان أو وجودها (قال أبو حامد رضي الله عنه) محتجاً على الفلاسفة فان قيل هذا يتقلب عليكم في ان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادراً على الخلق بقدر سنة أو سنتين ولانهاية لقدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة التبرك متناهية أو غير متناهية (فان قاتم) متناهية صار وجود الباري متناهياً أولاً وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدته في امكانات لانهاية لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنتين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني (قلت) أكثر من يقول بحديث العالم يقول بحديث الزمان معه فذلك كان قوله ان مدة التبرك لا تخلو ان تكون متناهية أو غير متناهية قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينقض ولا ينتهي أيضاً فان الخصم لا يسلم ان للتبرك مدة وانما الذي يلزمهم ان يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذي هو مبدأه أبعد من الآن الذي نحن فيه اذ ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدراً محدوداً لا يقدر اصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وان قالوا انه يمكن ان يكون طرفه أبعد من الآن من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني ان يكون طرفه أبعد منه فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فهنا مكان حدوث مقدار من الزمان لانهاية لها ولا يلزمكم ان يكون انقضاءها على قولكم في الدورات شرطاً في حدوث المقدار الزماني الموجود منها وان قلتم ان ما لانهاية له لا ينقض في الزمان خصوصكم في الدورات الزماني في امكان مقدار الزمنية الحادثة وذلك ان الفرق بينهما ان تلك الامكانات الغير المتناهية وهي المقادير التي لم تخرج الى الفعل وامكان الدورات التي لانهاية لها قد خرجت الى الفعل (أقول) امكانات الاشياء هي الامور اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على

شيء مطلقاً أم من هو أو غيره فالاول اذاله ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء فهو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بالماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشيء هو ذاته ومن تأمل قليلاً علم ان العاقل لا يقتضي شيئاً معقولاً وهذا الانتضاء لا يقتضي ان ذلك الشيء آخراً وهو قد تبين ان كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة اية واذا قيل قادر فنعني به انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو بهذا الماهية اذ ليس من شرط ذلك انه لا يدوان يشاء اذ يقال فلان قادر على ان يقتل نفسه وان



لهم انه لا يقتل وهو صادق واذا قلنا ان الارادة فعل لا يشترط في حقيقته هذا التعلق بالشيء بل يجوز ان يكونا كاذبين مع مستندهما وكل ما هو مراد به فهو كائن وماليس مراد به فغير كائن والذي هو مراد به لم يكن مراد به لما كان وما لا يريد له ارادة لكان واذا قيل مراد قننني به انه عالم بما يصدر عنه وليس كارهه فتركوا الارادة عن العلم وهو عين الذات والقدرة ايضا راجعة الى الذات لا ما يقتصر فيما يصدر عنها الى تحريك الآلات البدنية ١٢ كالبندول والرجل وغيرهما ونقتصر في ذلك التحريك الى قوة تكون مبدأ التناوذه والقوة هي

المسماة بالقدرة في حقنا وما يصدر عنه تعالى ليس يقتصر الى شيء من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراد فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه الى أمر زائد على ذاته كما في حقنا ولذلك أمثلة فينا تناسبية لامن كل وجه وهو انك تتصور وجهه اتبيل اليه فتنبه به حركة بعض الاعضاء وتتصور أمرا يقبضه فتغير وجهك وتتصور أمرا يشر منك الشهوة والشوق وليس سبب ما ذكر من الأمور الا المتصور من غير استماله واذا قيل له حتى لم يرد به الا أنه عالم بغيض عنه الوجود الذي يسمى فعله فان الحى هو الفعل الدراك فأحد الامر من المعبرين في الحياة هو الفعل والايضا وهو إضافة له الى معول له والآخر هو كونه عالما وهو ايضا غير زائد عليه كما علمت فلا تكون حياته زائدة على ذاته ايضا اذا عرفت هذا وتأملت ما ذكرناه امكنت أن ترجع سائر ما يطلق عليه الى نفس الذات او الاضافة او السلب فلا تطيل

الاشياء أو مع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهمي ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل بعد وجود الدورة الحاضرة ووجود دورات لانهاية لما يستحيل وجوده كاتبات دورات لانهاية لها الان لقائل ان يقول ان الزمان محدود المقدار اعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر كما يقول قوم في مقدار العالم ولذلك أمثلة هذه الاقوال بل ليست برهانية وليكن كان الاحتفاظ بوضع ان العالم محدود ان يضع الزمان محدود المقدار ولا يصح الامكان متقدما على الممكن وان يصح العظم كذلك متناهيا لكن العظم له كل والزمان ليس له كل (قال أبو حامد رضى الله عنه) حاكيا عن الفلاسفة لما أنكروا خصوصهم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال على هذه القضية قال فهم تشكرون على من ترك دعوى الضرورة ويدل عليها من وجه آخر الى قوله والا فلا يتصور تقييد الشيء عن مثله بحال (أقول) حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل في الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل اذ انه ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا العناد انما تاتي لهم بانهم تسلموا من خصوصهم ان المتغيرات كلها متناهية بالاضافة الى الارادة القدعة ما كان منها في الزمان مثل المتقدم والمتأخر وما كان منها وجودا في الكيفية المتعددة مثل البياض والسواد وكذلك العدم والوجود هما عندهم متماثلان بالاضافة الى الارادة الازلية فلما تسلموا هذه المقدمة من خصوصهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شأن الارادة ان لا ترجع فعل أحد المثلين على الثاني الا بمخصص وعلة توجب في أحد المثلين ولا توجب في الثاني والواقع أحد المثلين عنها بالاتفاق فكان الفلاسفة تسلموا لهم في هذا القول انه لو وجد للالزلى ارادة لا يمكن ان يصدر حادث عن قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجؤوا الى ان قالوا ان الارادة القدعة صفة من شأنها ان تميز الشيء عن مثله من غير ان يكون هنالك مخصص يرجع فعل أحد المثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شأنها ان تسخن واتم صفة من شأنها ان تحيط بالمعلوم فقال لهم خصوصهم من الفلاسفة هذا محال لا يتصور وقوعه لان المتماثلين عند المراد على السواء لا يتعلق فعله باحدهما دون الثاني الا من جهة ما هما غير متماثلين اعني من جهة ما في أحدهما صفة ليست في الثاني (أقول) اذا كانا متماثلين من جميع الوجوه ولم يكن هنالك مخصص أصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كانا متعلقين بهما على السواء وهى سبب الفعل فليس يتعلق الفعل باحدهما أولى من تعلقه بالثاني ولان يتعلق بالفعلين المتضادين معا وامان لا يتعلق باحدهما وكلا الامر من مستحيل في القول الاول كانتهم تسلموا لهم ان الاشياء كلها متناهية بالاضافة الى الفاعل الاول والزمهم ان يكون هنالك مخصص أقدم منه وذلك محال فلما أجابوهم بان الارادة صفة من شأنها تميز المثل عن مثله بما هو مثل عاندوهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكأنهم ناكروهم في الاصل الذي كانوا تسلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل فعل سفسطائي (قال أبو حامد) محببا عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين أحدهما ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفت قوة ضرورة أو نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتغليبكم بأرادتكم مقاسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله تعالى بفارق علمنا في أو رقررناها فم تبعد والمفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات

الكلام بتفصيلها (قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى به علم غيره كالشيخ أبي علي موجودة وغيره من محققين بزمه ان يكون فيه نوع كثره فلا شك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يتقدر علمه بذاته مع انقضاء علمه بغيره فلو كان أحدهما عين الآخر لم يكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما اذن شيان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذ لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيحقق هنالك نوع كثره

وأما من قال منهم بأن المبدأ الأول جلي ذكره لا يعلم إلا ذاته تعالى عن قول المبتدئين علوا كبيرا فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي  
 سقت كلف متأخر وهم عن نصرتها حيث يلزمهم تفصيل معلولاته عليه تعالى إذ لا شك في أن العلم شرف وإن عدمه نقصان والملك  
 الإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والأول لا يعرف إلا نفسه فهو ناقص بالنسبة إلى أحاد الناس فضلا عن  
 الملازمة بل البهائم مع شعور ما بنفسها تعرف أمورا أخرى سواء لم يتخلصوا أيضا عن الكثرة ١٣ لأنهم إن قالوا يكون علمه بذاته غير

ذاته فقد جاءت الكثرة  
 وإن قالوا يكون علمه بذاته  
 أثر كبريا بطلا إذ لا فرق  
 حينئذ بينهم وبين قائل بأن  
 علم الإنسان بذاته عين  
 ذاته وهو حقاقة ذنبه قل  
 وجود ذاته في حالة هو فيها  
 غافل عن ذاته ثم تزول  
 غفائه ويقتبه لذاته فيكون  
 شعوره بذاته غير ذاته  
 لا محالة والقول بأن  
 الإنسان قد يخلو عن العلم  
 بذاته ثم يطرأ عليه فيكون  
 غيره لا محالة بخلاف  
 الأول لا يقيدهم لأن  
 الغيرية لا تعرف بالطريقان  
 والمقارنة فإن عين الشيء  
 لا يجوز أن يطرأ على  
 شيء غير الشيء إذا قارن  
 الشيء لم يصبر هو ولم يخرج  
 عن كونه غيرا فإن كان  
 الأول لم يزل عالما بذاته لا يلزم  
 أن علمه بذاته عين ذاته فإن  
 الوهم يتسع بتقدير الذات  
 ثم طريان الشعور ولو كان  
 هو الذات بعينه لما تصور  
 هـذا التوهم ولا يخفى  
 عليك أن ما ذكره من  
 الاستدلال على مغايرة العلم  
 بالغير لعلمه بذاته أغما يتم  
 لو عرفت حقيقة ما هم أمكن  
 توهم انتفاء أحدهما مع

وجوده لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في حقا قيل هذا عمل وهي  
 وأما دليل العقل فقد ساق العقل إلى التصديق بذلك فبم تنكر ون على من يقول دليل العقل ساق إلى  
 إثبات صفة لله تعالى من شأنه تمييز الشيء عن مثله فإن لم يطابقها اسم الإرادة فاقسم باسم آخر فلا مشاحة  
 في الأسماء وإنما أطلقناها نحن باسم الشرع والأفلا إرادة موضوع في اللغة لثمة عين ما فيه غرض ولا  
 غرض في حق الله تعالى وإنما المقصود المعنى دون اللفظ على أنه في حقاقة الانساق ذلك غير متصور فانا  
 نفرض قرنين متساويين بين يدي المتشوق إليهما إما ما جاز عن تناوُلهما جميعا فإنه يأخذ أحدهما لا محالة  
 بصفة شأنه تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكره من الخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر  
 الأخذ فانا نقدر على فرض انتفاءه ويبقى إمكان الأخذ فاقسم بين أمرين إما أن تقولوا أنه لا يتصور  
 التساوي بالإضافة إلى أغراضه فهو حقاقة وفرضه ممكن وإما أن تقولوا أن التساوي إذا فرض بقي الرجل  
 المتشوق أبدا متغيرا ينظر إليهما فلا يأخذ أحدهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفصل عن الغرض وهو أيضا  
 محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهد أو غائب في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات  
 صفة شأنه تخصيص الشيء عن مثله (أقول) حاصل هذه المعاندة ينحصر في وجهين (أحدهما) أنه يسلم  
 أن الإرادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها أن غير الشيء عن مثله بما هو مثل وإن دليل العقل قد  
 اضطر إلى وجود صفة هذا شأنه في الفاعل الأول وما يظن من أنه ليس بمحكا وجود صفة بهذه الحال فهو  
 مثل ما يظن أنه ليس هنا موجود لا هو داخل العالم ولا خارجه وعلى هذا فكون الإرادة الموصوف  
 بها الفاعل سبحانه والانساق معقول بأشتر الأسماء كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي  
 وجودها في الأزل غير وجودها في المحدث وإنما نسيم الإرادة بالشرع وظاهر أن أقصى مراتب هذا  
 العناد أنه جلي لأن البرهان الذي أدى إلى إثبات صفة بهذه الحالة أعني أن تخصص المثل باليجاد عن  
 مثله أغما هو وضع المرادات متماثلة وليست متماثلة بل هي متقابلة إذ جميع المتقابلات كلها راجعة إلى  
 الوجود والعدم وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة  
 متماثلة وضع كاذب وبأقوال فيه بعد (فان قالوا) أغما قلنا انما تماثلها بالإضافة إلى المريد الأول إذ  
 كان مقدر ساعن الأغراض والأغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله (قلنا) أما الأغراض  
 التي حصوها عما تكمل به ذات المريد مثل أغراضنا التي نحن من قبلها تتعلق إرادتنا بالأشياء فهي  
 مستحيلة على الله سبحانه لأن الإرادة التي هـذا شأنها هي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات  
 المريد (وأما الأغراض) التي هي ذات المريد لا لأن المراد يحصل منه لمر يد شيء لم يكن له بل أغما  
 يحصل ذلك المراد فقط كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود فإنه لا شك في أن الوجود أفضل له من  
 العدم أعني للشيء الخرج وهـذه هي حال الإرادة الأزلية مع الموجودات فإنه أغما يختار لها أبدا أفضل  
 المتقابلين وذلك بالذات وأولاهذا هو أحد صنف المعاندة التي تضمنها هذا القول أما المعاندة الثانية فإنه  
 لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الأشياء المتماثلة  
 إرادة تميز الشيء عن مثله وضرب لذلك مثلا مثل أن يفرض بين يدي رجل قرنين متماثلين من  
 جميع الوجود ويقدرا أنه لا يمكن أن يأخذهما أو يقدرا أنه ليس متصورا في واحدة منهما أمر يجع فانه

ثبوت الآخر وهو ممنوع فانه يجوز أن يكون شيء واحد لوازم مختلفه غير متنافية صادقة على ذلك الشيء مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا  
 يعلم ذلك الشيء بحقيقته ولا تصادق تلك اللوازم في توهم أن ما صدق عليه كل منها غير ما صدق عليه الآخر فيمكن حينئذ أن يتوهم ثبوت  
 ما صدق عليه أحدهما مع انتفاء ما صدق عليه الآخر مع أن ما صدق عليه شيء واحد في نفس الأمر والحق أن من قال منهم بأن الله تعالى  
 يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم غيره لأنه معلوم له وحاضر عنده من غير أخذ صورة عنه فلا يلزمه كثرة في المبدأ الأول

باعتبار العلم بذاته والعلم بغيره وأما الشيخ أبو علي فإنه قد ذهب في كتاب الاشارات الى أن علمه بذاته علم مختوري وعلمه بغيره حاصل  
صور الاشياء في ذاته فالأكثر لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويلزمه أيضا القول بكون الشيء قابلا وفعلا ما بالنسبة الى أمر واحد  
والقول بكونه محلا لعلوالاته المحسوسة بانه تعالى لا يوجد شيئا مما يماثيه بذاته بل بتوسط الأمور والحالات فيه الى غير ذلك مما يخالف  
المظاهر من مذاهب الحكماء ١٤ وقد ماؤهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

والمشائون القائلون بانحدار  
الاعمال بالمعقول انما  
ارتكبوا تلك المحالات  
حذرهم التزام هذه المعاني  
وأما الذين قالوا بانه تعالى  
لا يعلم غيره تعالى عن قول  
المطالين علوا كبيرا فان  
مذهبهم وان كان باطلا كما  
بينه الامام الغزالي رحمه  
الله تعالى لاستلزامه تفصيل  
معاولاته عليه تعالى الا انه  
لا يلزمهم الأكثرية فيه تعالى  
لان علم الشيء بنفسه علم  
مختوري عندهم لا يحتاج  
فيه الى صورة زائدة وليس  
يقول الانسان عن وجود  
ذاته أصلا بل قد لا يلتفت  
اليه لاستغاله بأمر آخر  
فيظن أنه غافل عن نفسه  
وليس بغافل وأما قوله فان  
الوهم يتسع لتقدير الذات  
ثم طريان الشعور فاصله  
راجع الى ما تقدم من  
أمكن أن فهم الانفة كالك  
وقد عرفت ما فيه  
والفصل العاشر في  
تجهيزهم عن اثبات قولهم  
ان ذات الأول لا يتقدم  
بالجنس والفصل  
قالوا المسد الأول لا يجوز  
أن يتركب بحسب العقل  
عن جنس وفصل وإذا لم

لا بد وأن عبرا احدا ما بالاحذ وهذا تقليد فانه اذا فرض شيء بهذه الصفة ووضع مر بدلا لاجته الى كل  
الامر أو أخذ احدا في القدرين في هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله وانما هو إقامة المثل بدل المثل  
فانه مما أخذ بلغم مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلق بتمييز أخذ احدا ما عند الترك المطابق  
لأخذ احدا ما وتبديره عن ترك الأخرى أعني اذا فرضت الأغراض فيها متساوية فانه لا يؤثر أخذ  
احدا ما على الثانية وانما يؤثر أخذ واحد منهما أيهما اتفق وبرحه على ترك الأخرى وهذا بين بنفسه  
فان تمييز احدا ما عن الثانية هو ترجيح احدا ما على الثانية ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على  
صاحبه بما هو مثل وان كان في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لان كل شخصين يغير  
أحدهما الثاني بصفة خاصة به فان فرضنا الارادة تعلقا بالشيء الخاص من أحدهما تصور وقوع الارادة  
بأحدهما دون الثاني لان الغيرية موجودة فيه فاما إذا لم تتعلق الارادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان  
فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الأول في الاعتراض (ثم ذكر أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض  
على قولهم انه لا يوجد صفة تميز احدا المثلين عن صاحبه فقال الوجه الثاني من الاعتراض هو اننا نقول  
أنتم في مذهبكم ما استغنيت عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجوده عن السبب الموجب له على هيئة  
مخصوصة تماثل تفاصيلها فلم يختص ببعض الوجود واستغاله تميزا لشيء عن فعله في العقل وفي اللزوم  
بالطبع أو بالضرورة لا يختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به أولى من قبول الوضع وهذا ما لا يخرج عنه  
(قلت) محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم أن يترقبوا بان ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء  
عن مثله وذلك انه يظهر من أن العالم يمكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل وبكيفية غير هذه الكيفية  
لانه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر واذا كان ذلك كذلك فهي مماثلة في اقتضائه وجوده قال  
الفلاسفة ان العالم انما يمكن ان يكون بشكله المخصوص وبكيفية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص  
وانما هذا التماثل انما يتصور في أوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره  
(قيل لهم) قد كان كذلك أن تجيبوا عن هذا بان خلق العالم وقع في الوقت الاصح ولكن نريهم شبهتين  
متماثلتين ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما اخلافا (أحدهما) تخصيص جهة الحركة التي لا فلاك  
(والثاني) تخصيص موضع القطبين من الأفلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضتا في الخط الواصل من  
احداهما الى الثانية يمر مركز الكرة فانه يمكن أن يكونا قطبين فتخصيص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح  
أن تكون قطبا للكرة الواحدة بينهما عن سائر النقط التي في تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصوصة  
لأحد المثلين (فان قالوا) انه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلا للقطبين (قلنا لهم) يلزمكم  
على هذا الأصل ان لا يكون متشابه الاجزاء وقد قامت في غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له  
شكل بسيط وهو الكروي وايضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة صارت  
غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم أو من جهة انها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين  
الجهتين وإذا كان هذا هكذا فكيفما يستقيم لهم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم مماثلة كذلك يستقيم  
لخصومهم ان جميع اجزاء الفلك في كونها أقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص منها بوضع دون وضع  
ولا بوضع ثبوت دون موضع فهذا هو تخصيص هذا العناد وهو خطي وذلك ان كثيرا من الأمور التي ترى

يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذا لم يتركب من الجنس والفصل الذاتيين وما يقال من انه مشترك  
فإنه مشترك في كونه موجودا ولله قول في المسئلة فهو ليس مشاركة في الجنس بل في الخارج اللازم فان مشاركة له كانت انما هي في  
الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدئية اضافية لازمة له بالقياس الى معاولاته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص  
الواجبي فهو عين ماهية الواجب ومخالف لوجودات المسكيات بالحقيقة لا اشتراك بينها الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم

لما وأما الجوهرية فالمعقولة منهم على أنه تعالى ليس بجوهر إذ الجوهر هو الوجود لا في موضوع وليس المراد بالجوهرية في نفس  
 الجوهر الوجود بالفعل والألزام من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد أنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في  
 موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب إذ ليس له عندهم ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقة عين الوجود الخاص الواجب فلا  
 يكون معنى الجوهر مشتركاً بينهما وبين غيره وهذه الدعوى وإن لم تكن مخالفة ١٥ لأصول الإسلام إلا أنه لم يتم دليلهم

على دعواهم تعرض له  
 الامام حجة الإسلام الغزالي  
 فافتقيداً أثره والمشهور  
 منهم في بيان هذه الدعوى  
 مسلكان الأول هو المسلك  
 العام الذي يدل على نفي  
 التركيب عنه مطلقاً سواء  
 كان من أجزاء متميزة في  
 الخارج أو من أجزاء متمايزة  
 في الذهن وهو أنه لو تركيب  
 الواجب من أجزاء متميزة  
 في الذهن أو في الخارج  
 لاحتاج الواجب لذاته في  
 ذاته ووجوده إلى جزئه  
 بحسب نفس الامر وجميع  
 أجزاء الشيء وإن كان نفس  
 ذلك الشيء يمكن كل واحد  
 من أجزائه غيره فلا يكون  
 ذاته مع قطع النظر عن  
 الغير الذي هو كل واحد من  
 أجزائه كافياً في وجوده  
 بل يكون ذاته في نفسه  
 ووجوده محتاجاً إلى غيره  
 والمحتاج إلى الغير بحسب  
 نفس الامر يمكن فيلزم  
 كون الواجب محتاجاً وجوابه  
 أن يقال ليس معنى كون  
 الأجزاء العقلية أجزاء للماهية  
 إلا أن العقل يستخرج من  
 نفس الذات البسيطة مع  
 قطع النظر عن عوارضها  
 بحسب الاستعدادات  
 والشروط العقلية لها

بالبرهان انه اضروية هي في بادي الرأي ممكنة (حكى عن الفلاسفة) انهم يزعمون ان البرهان قائم  
 عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكروي  
 المتحرك دوراً واربعة اجسام اثنتان منها احدى ثقيل بالاطلاق وهي الارض التي هي مركز كرة الجسم  
 المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر تلك المستدير وان الذي يلي الارض هو الماء  
 وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء وخفيف بالاضافة الى الارض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء  
 وثقيل بالاضافة الى النار وان سبب استحباب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة  
 الدائرة ولذلك كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة للنار باطلاق هو انها في غاية القرب من  
 الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام انما وجدت في الامر ان جميعاً أعني الثقل والخفة لا يكونان  
 في الوسط بين الطرفين أعني الموضع البعد والقرب وأنه لو لا الجسم المستدير لم يكن هنالك لا ثقيل ولا  
 خفيف بالطبع ولا أسفل ولا فوق بالطبع لا باطلاق ولا باضافة ولما كانت مختلطة بالطبع حتى تكون  
 الارض مثلاً من شأنها ان تتحرك الى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما ينهي  
 من جهة الجسم الكروي لان الجسم الكروي متناه بذاته وطبيعته اذ كان يحيط به سطح واحد مستدير وأما  
 الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذ كان لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ولذلك كانت غير  
 متناهية بذاتها ولما كان هذا لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم الا كروياً والافكانت الاجسام  
 يجب أن تنتهى اماً الى اجسام آخر أو غير ذلك الى غير نهاية وأما ان ينتهي الى اللامتناهية وقد تبين امتناع  
 الامر من ههنا فنصوره هذا علم أن كل عالم يفرض لا يمكن أن يكون الامن هذه الاجسام وان الاجسام  
 لا تخلو أن تكون امام مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة وامام مستقيمة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة  
 أعني اما ناراً واما أرضاً واما ما بينهما وان هذه لا تكون الامستديرة أو في محيط مستدير لان كل جسم اما  
 أن يكون متحركاً من الوسط أو الى الوسط واما حوالى الوسط وان من تحركات الاجرام السماوية عيننا  
 وشهالا امتزجت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من  
 أجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم أعني في أجزائها وأنه لو لم تطلت حركة من هذه الحركات  
 لفسد هذا النظام والترتيب اذ كان ظاهراً أن هذا النظام يجب أن يكون ثابتاً لا يبدل والوجود من هذه  
 الحركات وأنه لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاماً آخر وان عدد هذه الحركات اما  
 على طريق الضرورة في وجودها واما على طريق الفضل وهذا كله فلا تطمع هنا في تبينه ببرهان  
 وان كنت من أهل البرهان فانظره في مواضعه واسمع هنا أقول هي اقنع من أقاويل هؤلاء فانها وإن  
 لم تغدك اليقين فانها تفيدك غلبة ظن بحركتها الى وقوع اليقين بالنظر في العلوم وعليك أن تتوهم ان  
 كل كرة من الاكر السماوية فهي حية من قبل أنها ذات اجسام محدودة المقدار والشكل وانها  
 متحركة بذاتها من جهات محدودة لا من أي جهة اتفقت وكل ماهية اصفته فهو حي ضرورة أعني أنه  
 اذا رأينا جسماً محدوداً الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من  
 قبل شيء خارج عنه ولا من أي جهة اتفقت من جهاته وأنه يتحرك معالي وجهين متقابلين قطعاً أنه  
 حيوان وانما قلنا لا من قبل شيء خارج لان الحيد لا يتحرك الى جرم المغناطيس اذا حضره حجر

مفهومات متعددة بعلقتها باسمي أعمها جنسا وأخصها ماهية هذه المفهومات وان كانت متغيرة في الذهن بحسب أنفسها أو وجوداتها  
 ايضا إلا انها صور شيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غاية ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز أن يؤخذ من ذاته بدون اعتباره عوارضه  
 مفهومات متعددة محمولة عليه فان أراد باحتجاجه الى الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نسلم استحسانه واستلزامه للإمكان وان أريد  
 معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه (فإن قلت) الأدلة الدالة على الوجود الذهني دلت على ان الموجود في الذهن هو عين



الماهية الخارجية تحيثن تكون الماهية الواجبة على تقدير تركبها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد نفسها من أمرين محتاجة إلى كل واحد منهما في وجوده المحذور (قلت) الأجزاء العقلية مقيدة بحسب الخارج ماهية وجودها والافانما أن تختلف ماهية وتحدد وجودها أو تختلف في الماهية والوجود معا وعلى الأول أن قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الأجزاء لزم حلول شيء واحد في محال متعددة وإن قام بجموعها ١٦ من حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزئية وكلاهما محال (لا يقال) لأن سلم أنه إن

قام بالجموع لزم وجود الكل بدون الجزئية وإنما يلزم ذلك لو لم يكن ساريا في الأجزاء (لأننا نقول) الوجود الحاصل في أحد الجزئين غير الوجود الحاصل في الآخر في متعدد الوجود ف يرجع إلى القسم الثاني وعلى الثاني يلزم أن يمنع حمل أحدهما على الآخر وهو لان الامور المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمنع حمل بعضها على بعض بالمواطاة وإن فرض بينهما أي ارتباط أمكن فالماهية الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين ف باعتبار الوجود الخارجي لا تركيب فيها أصلا فذاته البسيطة كافية في وجودها الخارجي من غير اعتبار أمر آخر معها وباعتبار الوجود الذهني تكون مركبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة إلى غيرها الذي هو جزؤها كما يحتاج إلى المحل والفاعل المفيض بوجودها في ذلك المحل ولا نسلم استلزامه للأمكن ومما فاته للوجوب الذاتي والحاصل أن الأمر البسيط الذي لا تعدد فيه أصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده إذا وجد في العقل فله حكمة

المغناطيس من خارج وأيضاً فهو يتحرك أيضا إليه من أي جهة اتفقت فإذا صح هذا فالأجسام السماوية فيها ماضع هي أقطابها بطبيع لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع كما أن الحيوانات التي هي لها أعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من أجسامها الأفعال تخصه وصلة ليس يصح أن تكون مواضع أخرى منها مثل أعضاء الحركة فأنما في مواضع محدودة من الحيوانات والأقطاب هي من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الأعضاء أعني أنها أعضاء الحركات لا فرق بين الحيوان الكرى الشكل في ذلك والغير الكرى إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير الكرى بالشكل والقوة وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها في بادئ الرأي أنها لا تختلف وإنما يمكن أن يكون القطبان في ذلك أية نقطتين اتفقت وذلك أنه لو قلنا قائل أن هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان أعني الذي هي متمايزان أن تكون فيه في أي موضع اتفق منه وإن تكون منه في الموضع الذي هي فيه في نوع آخر من الحيوان لكان أهلاً أن يضل به لأنها انما جعلت في كل حيوان في الموضع الاوفاً بطباع ذلك الحيوان أو في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كذلك الأمر في اختلاف الأجسام السماوية في مواضع الأقطاب منها وذلك أنها ليست الأجرام السماوية واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع كما شخص الأشخاص الحيوانات المختلفة وإن كان ليس بوحدة الشخص واحد من النوع فقط (قلت) الجواب بعينه هو الذي يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك إلى جهات مختلفة وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة كالحال في اليمين والشمال والأمام والخلف التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوانات إلا أنها في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة وهي في الأجسام السماوية مختلفة بالقوة أما ما يرى أرسطو أن السماء عينية أو شاملاً وأما ما وخلقه فوق وأسفل فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شيء يخصها أعني أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها أو كون الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه اقتضى له طبيعة ماضع من جهة الضرورة أو من جهة الانفصال أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب وسائر الأفلاك اقتضت له طبيعة متماثلة أن تتحرك بخلاف هذه الحركة وإن الجهة التي اقتضت الطبيعة جرم الكل حينئذ أفضل الجهات أن يكون هذا الجرم هو أفضل والأفضل في التحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل وهذا كله بين ههناهم هذا النحو من الاقتناع وهو بين في موضعه بغيره أن وهو ظاهر قوله تعالى لا تبدل لكلمات الله ولا تبدل خلق الله وإن كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فليكن التماس في موضعه وأنت لا بعسر عليك إذا فهمت هذا فهم خلل وأما الحجج التي احتج بها أبو حامد ههنا في عمائل الحركتين المختلفتين بالإضافة إلى جرم من الأجرام السماوية وبالإضافة إلى ماهيتها فإنه يخيل في بادئ الرأي أن الحركة المشرقية يمكن أن تكون غير الملك الأول وأنه يمكن أن يكون له الحركة المخربية وهذا كما قلنا مثل من يخيل أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة في الإنسان وإنما يعرض هذا الظن في الإنسان والسرطان موضع اختلاف الشكل فيهما وعرض هذا في الأكر السماوية موضع اتفاق الشكل ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تبين له حكمة إذا لم تبين له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه وإذا لم يقف أصلاً على

والحاصل أن الأمر البسيط الذي لا تعدد فيه أصلاً بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده إذا وجد في العقل فله حكمة

العقل إلى مفهومين متميزين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فتكون البساطة لازمة للماهية بالنظر إلى الوجود الخارجي بالتركيب بحسب الوجود الذهني فلا تكون الماهية مطلقة ولا بحسب الخارج محتاجة إلى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي بل عند حدها في الذهن ولا نسلم استحالة استلزامه للأمكن (المسلك الثاني) أن واجب الوجود

لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية لها سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود فلا يشارك الواجب غيره في ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحتاج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركزا في العقل (وجوابه) ان ما ذكره مبني على ان لا يكون في الوجود واجبان والا فيحوز ان يكون بينهما جنس مشترك غير مقتض لامكان الوجود بل لوجوبه ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب ١٧ وقد بينا ان ما ذكره وامن الادلة على

الوحدانية غير تام فلا يتم ما بيني عليه ايضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطع الا ان المقصود الزامهم بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكر وانهم لانهم لم يمانعوا مشاركة اشئ من الاشياء في ماهيته يدل على انه لا جنس له لم لا يجوز ان يكون له جنس واحد مخصص في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الانواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكر من امكان الواجب وذلك لا ينافي برهان التوحيد وهو هنا موضع تأمل وهو ان الماهية الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز ان لا يوجد في الخارج بعض انواعه أولا فليتنامل \* وايضا ما ذكر من الدليل على تقدير تامة انما يدل على انه لا يكون مركزا من الجنس والفصل ولم يدل على انه لا يجوز ان يتركب من امرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركيب الماهية مطلقا من امرين متساويين غير

مكنه امكان ان يظن انه ممكن ان يوجد ذلك المصنوع وهو باي شكل اتفق وباي كمية اتفقت وباي وضع اتفق لاجزائه وباي تركيب اتفق هذا يعني هو الذي اتفق للمتكلمين مع الجرم السهاري وهذه كلها ظنون في بادئ الرأي وكما ان من يظن هذه الظنون في المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عندهم ظنون غير صادقة كذلك الامر في المخلوقات فتبين هذا الاصل ولا يجهل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه سادى الرأي فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل ينبت لكم بالخير من اعمال الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا جعلنا الله تعالى من اهل البصائر وكشف عنا سجب الجهالة انه منكم كريم واما على الافعال الخاصة بالاجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذي اطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث قول سبحانه وكذلك ترى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ولنتقل ههنا نقول ابي حامد في الحركات وهو هذا (قال ابو حامد) رحمه الله والازمان الثاني في تعيين حركات الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات (قلت) وانت فلن يخفى عليك الاقتناع في هذا القول في الجواب عنه وهذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطوائع الشريفة والافعال المحكية التي كوزت من اجلها وشبه علم الله تعالى بعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا الجهل ان متعادنان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر في وجود العالم متعادنان فكيف يدعي تشابههما ولكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الآفات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة تصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه فانه ان سلم ان امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن ان يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يدعي ان الجهات المتقابلة متماثلة وليكن له ان يدعي ان القابل له متماثل وانه يلزم عنهما افعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتأخر ليسهما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر (اقول) يمكن ان يدعي انهما متماثلان في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم المتقالات بالذات ان تكون القابات لها مختلفة واما ان يكون قابل فعل الاضداد واحد في وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود اشئ وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرطي حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود اشئ وزمان عدمه واحدا اعني في مادة اشئ القرينة له كان وجودا فاسد الامكان عدمه ولو كان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (اقول) من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع حتى لا يبرهان وان كان يظن باي نصر و ابن سينا انهم ما سلكوا في اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدمون وانما اتبع هؤلاء الرجال في المتكلمين من اهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور وفيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر في الآفات انما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور ان يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم

٣ - نهافت - ابن رشد

تمام لما علم في موضعه (وقد يحجب) بان قولك كل ماهية لها سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود ان اريد به كل ماهية نوعية بجهة لها سادى رأيه فليست مقتضية امكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيئا في تلك الماهية ولا يفتقد المطلوب وان كان المراد الماهية اعم من ان تكون نوعية او جنسية فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون الواجب جنسا يندرج تحته نوعان الواجب ويمكن آخر و ماهية ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي امكان الوجود ولا وجوده بل ان انهم

التي انفصل الواجب صار واجبا وان انفصل اليها فصل الممكن صار ممكنا وكيفية بحث لان كل مفهوم سواء كانت طبيعته نوعية او حسية اذا انتفت اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يغيره اما ان يقتضي وجوده اقتضاء تاما او لا والا قول الواجب والثاني اما ان يقتضي عدمه اقتضاء تاما او لا والا قول المنع والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها أصلا والطبيعة الجنسية التي توجد في الممكن لا يجوز ان يقتضي وجودها اقتضاء ١٨ تاما والا فعد اتحادها مع الماهية النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضاء

ولا يمكن أن يتعين وقت حدوث العالم لان قبله اما أن لا يكون زمانا واما أن يكون زمانا لانهاية له وعلى كلا الوجهين لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الالهي به كتاب التماثل باطلاق لانهما في الفلاسفة لان الذي يفيد الناظر هو انه تهاافت (وقوله) وان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع التشابه كان تلصدهم دعوى الاختلاف في الاحوال والحيثيات بريدانه ان صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات صح تلصدهم دعوى الاختلاف في الأزمنة مع اعتقادهم التشابه فيها (وهذه) معاندة بحسب قول القائل لا بحسب الامر في نفسه اذ سلم التناسب بين الجهات المتقابلة والازمنة المتخالفة وقد يدعي ان هذا عدم التناسب في هذا الغير بين الأزمنة والجهات وللمعهم ان يلتزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جديدة (قال أبو حامد) الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ان يقال انكم استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث ولها أسباب فان استبعدت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال فليس ذلك مما يعتقده عاقل ولو كان ذلك ممكالا لاستغنيت عن الاعتراف بالاصانع واثبات واجب وهو مستند المحركات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد ان على أصلهم من تجوز يزدور حادث من قديم (قلت) لو ان الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال أي لو وضعوا الحادث بما هو حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من أن يفكروا عن الشك في هذه المسئلة ان يمكن تبني ان تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة منحصرة متناهية مثل أن يكون فاسد الفاسد منها مشروطا بوجود الثاني فقط (أقول) انه واجب أن يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي تكون منها الثالث صورة ذلك ان نتوهم انسانين فعمل الاول منهما الثاني من مادة انسان ثان فلما صار انسانا باذاته ففسد الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادة انسان انما انما فسد الانسان الثاني فصنع من مادة الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن أن يتوهم في مادتين تأتي الفعل الى غير نهاية من غير أن يعرض في ذلك محال وذلك مادام الفاعل باقيا فان كان هذا الفاعل الأول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف وكذلك يعرض ان يتوهم في الماضي أعني انه متى كان انسانا فقد كان قبله انسان فعلة وانسان فسد وقبل ذلك الانسان انه ان فعله وانسان فسد وذلك ان كل ما هذا شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل واما لو كان انسان عن انسان من مواد لانهاية لها وأمكن ان يتزايد تزايد الانهية له لكان مسخرا لانه كان يمكن ان يوجد كل غير متناه لانه ان يوجد كل متناه يتزايد تزايد الانهية له من غير ان يفسد شي منه أمكن ان يوجد كل غير متناه وهذا شيء قديمه الحكيم في التماثل فاذا في الجهة التي فيها أدخل القدماء وجودا قد عاين في غير اصلا است هي من جهة وجود الحادث انما تبين حادثة بل بما هي قد عاين بالجنس والاحق عندهم أن يكون هذا المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم أن يكون بالذات من سبب حادث واما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجودا ازليا واحدا بالعدد من غير أن يقبل ضربا

فيلزم كون الممكن واجبا أولا فيلزم تخلف مقتضى الذات عنها ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله تعالى عنهم في بيان هذا المطلوب نفسه له ما ذكره الشيخ أبو علي في بعض كتبه من ان كل مركب ذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من جزائه مثلا وجود منفرد لكان لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضها لا يصح للمجتمع ولا باقي الاجزاء وجود دونها فمال يصح له ذلك من المجتمع والاجزاء الآخر فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجلية في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء ومعلق وجود كل بالآخر فليس شيء منهما بواجب الوجود فيكون كل منهما ممكنا معترض عليه بما حاصل ان البرهان انما دل على انقطاع سلسلة المحركات بوجود لا يحتاج الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود مركبا من

من جزأين كل واحد منهما لا يحتاج لشيء أصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما في تقويمه من غير احتياج الى فاعل بوجوده فان أريد بواجب الوجود في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان أريد ما لا يحتاج الى شيء أصلا سواء كان جزأه مقوما أو غيره فسلم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لسكن البرهان ما دل على انقطاع السلسلة لا يكون

محتما الى الفاعل ولا يتغير بغيره كونه واحدا بالمعنى الآخر ورده الامام الرازي باثباته ان يكون شئ من الجزئين معتقرا الى الآخر اولا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شئ آخر له شئ واحد له وحدة حقيقية ضرورة ان الامور التي لا يكون بينها احتياج لا تتركب منها ماهية واحدة حقيقة فاجزاء الواجب لمست اجزائه هذا خلف وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علة للبعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا ١٩ لذاته فلا يكون المركب واجبا بل الواجب الجزء الآخر

(فان قلت) لم لا يجوز ان لا يكون شئ من الجزئين معتقرا الى الآخر وتكون بينهما ملازمة كما بين الابن والابوة والبنة فيتركب منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية ولم لا يكفي هذا القدر في تركب الماهية الحقيقية الواحدة (قلت) ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن آخر في قوامه ووجوده وتخصصه كان المركب منه ما واحدا اعتباريا كالانسان الموضوع بنجب الجسر لماهية واحدة وحدة حقيقية فان كان بين الاجزاء احتياج في احد ما ذكرته كان بعضها ممكنا محتما جالي فاعل قطعا فلا يكون المركب منها واجبا والالم يكن الواجب الذي له وحدة حقيقية مركبا منها وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الالة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها وبين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك الالة تعلقا بالكل واحد منهما بالآخر كما بين الصورة

من ضرور التغيير بغيره فان احدهما انهم افوا هذا الوجود الدوري فبما وذلك انهم افوا كون الواحد الدائم فسادا لما قبله وكذلك فساد الفاسد منهما الفوه كونها لم يده فوجب ان يكون هذا التغيير القديم عن محرك قديم ومحرك قديم غير متغير في جوهره وانما هو متغير في المكان باجزائه اى يقرب من بعض الكائنات ويبتعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منهما او كون الكائن وهذا الحرم السماوى هو الموجود الغير المتغير الا في الاين لافى غير ذلك من ضرور التغيير فهو سبب للحوادث من جهة افعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال له اعنى انه لا اول لها ولا آخر عن سبب لا اول له ولا آخر والوجه الذى من قبله ادخلوا وجودا قديما ليس بحجم أصلا ولا ذى هو لى هو انهم وجدوا جميع اجناس الحركات ترتقى الى الحركة فى المكان ووجود فى المكان ولا ترتقى الى محرك من ذاته عن محرك او غير محرك أصلا بالذات ولا بالعرض والواجب محركات متحركات معا غير متناهية وذلك مستحيل فيلزم ان يكون هذا المحرك الاول أزليا والالم يكن أولا واذا كان كذلك فكل حركة فى الوجود فهى ترتقى الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض وهو الذى يوجد مع كل محرك فى حين ما يتحرك واما كون محرك قبل محرك مثل انسان يولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات واما المحرك الذى هو شرط فى وجود الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات وشرط فى حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين فى هذا الموضع بغيره وان كان باقواله من جنس هذا القول وهى اقنع من اقوال الخصوم عندهم انصف وان تترك هذا قداسة تقتضى عن الانفصال الذى تتركبه اوجاهة عن خصماء الفلاسفة فى توجه الاعتراض عليهم فى هذه المسئلة فانما انفصالا ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التى من قبلها ادخلوا وجودا أزليا فى الوجود لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحوادث عن الازلى وذلك هو كما قلنا بتوسط ما هو اولى في جوهره كائن فاسد في حركته الجزئية لافى الحركة الكلية الدورية او بتوسط ما هو من الافعال اولى بالجنس اى ليس له أول ولا آخر (قال ابو حامد) مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن لان بعد صدور حادث من قديم اى حادث كان بل بعد صدور حادث من قديم هو أول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما قبله فى ترجيح جهة الوجود لامن حيث حضور وقت ولا لالة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب تحدد له حالة واما اذا لم يكن هو الحادث الاول جازا ان يصدر منه عند حدوث شئ آخر من استعداده لخل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما جرى هذا الجرى ولما اورد ابو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم اما السؤال فى حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتحدد فيه فقام فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهى الى قديم يكون أول حادث منه (أقول) هذا السؤال هو الذى سألهم أولا عنه وهذا النوع من الازام هو الذى ألزمهم منه ان يصدر حادث عن قديم ولما اجاب عنهم بجواب لا يطاق السؤل وهو تجوز حادث عن قديم لاحداث أول أعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحوادث عن القديم الاول لاجبا هو حادث بل بما هو اولى بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الاول عندهم وقوله عندهم مستند الى القديم الاول اعنى حضور شرط فاعل

والهوى وكل شئ من ايس احدهما علة موجبة للآخر ولا ارتباط بينهما بالانقسام الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر وعكس فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر فليس على تقدير التلازم بينهما ما اما كون احدهما جزئين معلولين لآخر أو كونهما معلولين لعله فالثمة علة عنهما فلا يكون المجتمع منهما واجبا وريان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف فى التلازم بينهما لا امتناع ان كان كل منهما عن الآخر حينئذ ومن أين يلزم ان يكون احدهما علة للآخر أو كونهما معلولين لعله فالثمة علة عنهما فالتلازم بينهما ولم لا يجوز



من يكون تعاقب كل منهما بالأخر بحسب ما هيته من غير توقف لأحدهما على الآخر ولا امرناث خارج ههنا (ثم قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والمادية وان لم تكن جنسها له تعالى لانها ليست مقولة في جواب ما هو لكن الواجب تعالى عندهم عقل مجرد كما ان تواتر العقول التي هي المبادئ للوجود عقول مجردة عن المواد ليست العقلية المجردة من الاوازم للذات بل هي حقيقة جنسية وهذه الحقيقة ٢٠ الجنسية مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن ان لا يتباينها بشئ آخر لا متنازع

القديم الذي ليس بأول يستند الى القديم الاول على الوجه الذي يستند الى المحدث عن القديم الاول وهو الاسناد الذي هو بالكل لا بالاجزاء ثم اقي بجواب عن الفلاسفة بان صور بعض التصوير ههنا ومعناه انما لا يتصور حاشا عن قديم الابد اسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انها الاول لها ولا آخر وتشبه المحدث بان كل جزء منها يتوهم فهو كائن وفاسد وتكون هذه الحركة بحسب حدوث اجزائها مبدءا للحوادث ويكون بازيته كايته فاعلا لا لازلي ثم قال في الاعتراض على هذا النحو الذي من قبل صدور الحادث عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية احادثة هي ام قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مبدءا للحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث وتسلل الامر وقولكم انما من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه المحدث فتشبه القديم من جهة انها ثابتة وتشبه المحدث من جهة انها متجددة (فتقول) اهي مبدءا للحوادث من جهة انها ثابتة ام من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر شئ حادث عن شئ من حيث هو ثابت وان كان صدر من حيث هو مجرد فهو محتاج الى ما يوجب التجدد وتسلل ذلك هذا معنى قوله وهو قول سقراطى فانه لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هي ثابتة واذا صدر عنها من حيث هي متجددة الا انها لم تحتج الى سبب مجدّد يحدث من جهة ان تجددها ليس هو محدثا وانما هو قديم اى لأول له ولا آخر فوجب ان يكون فاعلا هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تفهم من معنى القديم فيها انها الاول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة فلما شعر ابو حامد بهذا قال ولهم في الخرج عن هذا الالتزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل (قل ابراهيم رضى الله عنه) الدليل الثاني لهم في المسئلة زعموا ان القائل بان العالم متاخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس بخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كقديم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزمانى وكقديم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانما متساوية في الزمان وبعضها علته وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك الماء بحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد بتقديم المادى سبحانه على العالم هذا الزمان ان يكونا حادثين او قديمين واستحال ان يكون احدهما حادثا والاخر قديما وان اريد به ان الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فان قيل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا لعدة مديدة فاطرف من جهة الآخر لا طرفا من جهة الاول فان قيل الزمان زمان لانها له وهو متناقص ولا حله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ووجب قدر الحركة واذا وجب قدم الحركة ووجب قدم التحرك الذي يدوم الزمان يدوم حركته (قلت) امامنا في القول الذي حكاه عنهم وليس ببرهان وذلك ان حاصله هو ان المادى سبحانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالسنية لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والمادى قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان ووجب ان يكون

الانثوية بدون التمايز فلا يداخن من فصل به يتميز عن سائر العقول فيلزم التركيب (قال) والدليل عليه ان القول الذي هي معلولات انواع مختلفة وانما اشتركاها في العقلية وافتراقها بعقول سوى ذلك وكذلك الاول تعالى يشارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة او المصير الى ان العقلية ليست مقومة لذات وكلاهما محالان عندهم ولا يخفى عليك ان العقلية ما لها الجرد عن المادة وهو معنى ساجي لازم لذات الاول خارج عن حقيقة وكذا بالنسبة الى العقول ايضا فليست العقلية مقومة لذات المبدء الاول ولذات العقول اصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتناع بالافصول قديم التركيب واما الجوهرية وان قال بعضهم بكونها جنسا للجواهر لم يكن منهم من عاين المبدء الاول جوهر فلا يلزمهم تركيبه بخلاف العقل فانه عندهم مركب من الجنس والفصل وبعضهم ذهب الى ان الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المتخالفه لا بالفصول

متقدما

وهذه الدعوى ايضا لا تخالف اصول

الفصل الحادى عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته  
الاسلام ولهذا اماليه بعض الحققة من متأخري المتكلمين والدليل الذي عول عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب لو كان زائدا على ماهيته لكان قائما به اوله لم يكن موجودا أصلا ولا في زمانه كما كان مقترا اليها هو في غيره فيكون مقترا الى الغير والمقتري الى

الغير ممكن وكل ممكن يحتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية او غيرها الاجزا ان يكون غيرها واللازم افتقار الواجب في وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولا جائزا ان يكون نفسه فان الماهية وان جاز ان تكون علة لبعض صفاتها لكن لا يجوز ان تكون علة لوجود نفسها اذا مؤثر في الوجود لا بد وان يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجودها لتقدم على وجودها بالوجود فلو جرد المتقدم اما نفس الوجود المفروض او غيره فان كان نفسه لم تقدم ٢١ الشئ على نفسه وهو محال وان كان غيره

عادا الكلام اليه فيكون  
لشئ وجودات لانها  
له وهو ايضا محال ويلزم  
ايضا اثبت المطلوب على  
نقد برعده لان الماهية  
المقتضية لجميع تلك  
الوجودات المتسلسلة لا بد  
ان يتقدمها بوجود  
لا يكون زائدا عليها اذ لا  
يكن الجميع جميعا بل  
عينها واجب عنه بوجوده  
(أحدها) ماذكر صاحب  
الاشراف وهو ان الوجود  
لا يزيد في الاعيان على  
الماهية الموجودة بل  
زيادته عليها في الازمان  
فقط فهو واعتبار عقلي  
لا هوية عينية فلا علة له  
في الاعيان لا الماهية ولا  
غيرها حتى يلزم ماذكر  
من المحذور ورد هذا  
الجواب بان الوجود وان  
لم يكن له هوية عينية لكن  
لماهية انصاف به بحسب  
نفس الامر فهو وان لم يتجس  
الى علة موجودة له لكونه  
من الاعتمادات العقلية  
التي لا وجود لها في الخارج  
لكن له احتياج الى العلة  
باعتبار انصاف الماهية  
به فذلك العلة اما غيرها  
فيلازم افتقار الماهية

متقدمة على العالم زمان لا اول له فيكون الزمان قدما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه  
واذا كان الزمان قدما للحركة قدعة لان الزمان لا يقم الامع الحركة واذا كانت الحركة قدعة فالمتحرك  
بها قديم والمتحرك لها ضرورة قديمة وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان البارى سبحانه ليس شأنه ان  
يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عنه مقابلة القديم الى العالم انه اما ان يكونا  
معاً واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه  
ان يكون في زمان (قال ابو حامد رضي الله عنه) والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس  
قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان معه  
عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان  
ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم ان قرأه بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان  
الله ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معه لم يتقدم الا فقط الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس  
من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شئ ثالث وهو الزمان فلا  
التفات الى احاطة الاوهام (قلت) هذا قول مغالط خبيث فانه قد قام البرهان ان هاتين من  
الوجود (أحدهما) في طبيعة الحركة وهذا لا يتقل عن الزمان (والآخر) ليس في طبيعة الحركة وهذا  
أزلي وليس ينصف بالزمان أما الذي في طبيعة الحركة فهو وجوده مع لوم بالحس والعقل وأما الذي ليس  
في طبيعة الحركة ولا الغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعرف بان كل متحرك له محرك  
وكل مغلول له فاعل وان الاسباب المحركة بعضها بعضا لا تقرر الى غير نهاية بل تنتهي الى سبب أول غير  
متحرك أصلا وقام البرهان ايضا على أن الموجود الذي في طبيعة الحركة ليس يتقل عن الزمان وان  
الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على  
الآخر اعني الذي ليس يلحقه الزمان ليس تقدما زمانيا ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة  
الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك  
بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو  
الذي اذا اعتبر أحدهما بالثاني يصدق عليه انه اما ان يكون معه وامامه متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه  
(قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام اقله تخصيلهم المذهب القدماء  
فاذن تقدم أحد الموجودين على الآخر وتقدم الوجود الذي هو ليس بغير ولا في زمان على الوجود  
المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين أنهما  
معاً ولان أحدهما متقدم على الآخر فقول أي حامدان تقدم البارى سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا  
صحيح لكن ليس يفهم بأخر العالم عنه اذ لم يكن تقدمه زمانيا لا تأخر المعلول عن العلة لان التأخر يقابل  
التقدم والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة على ما بين في العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا  
فالأحرار ليس زمانيا ويرد على ذلك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت  
شروط العلل وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس له كيفية مبدأ يلزمهم هذا الشك وأمكنهم  
ان يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم ومن حججهم أن الموجود المتحرك ليس له

الواجبية في انصافها بالوجود الى امر خارج عن ذاته أو عينها يلزم تقدمها على وجودها بالوجود (لا يقال) ذات الواجب تعالى لما وجب  
انصافه بالوجود لم يجوز ان لا ينصف به لم يكن هناك احتياج الى علة اذ المحوج الى العلة هو الامكان فان شأن العلة أن يرجح أحد  
الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هنالك طرفان متساويان فأى حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضيه ذاته  
وجوده فمناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا ينصف بالوجود لان هنالك اقتضاء وقتا ثيرا (لا نقول) الانصاف ليس بما يتصور ان يستغنى

بما غداه بالكلية حتى يتصور أن يكون واجبا نظرا إلى ذاته ضرورة احتياجه إلى موصوف وصفة فهو من حيث هو ولا يكون إلا  
 حائرا حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح أما الذات أو غيرها فيلزم أحد المحذوران قطعا  
 (وثانيا) ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو أن لا نسلم أن علة الوجود يجب أن تكون متقدمة على معلولها بالوجود فإن العلة  
 لا شأن في تقدمها على المعلول وأما أن ٢٤ هذا التقدم بالوجود فهو نوع لم لا يجوز أن تكون المساهمة من حيث هي علة لوجودها

فتتقدم عليه ذاتا لا وجودا  
 أولا ترى أن ماهيات  
 الممكنات عمل قابلية  
 لوجوداتها مع أنها لا يجب  
 تقدمها عليها بالوجود ولا  
 لزم وجود الشيء قبل  
 وجوده وإن كان تقدم  
 العلة القابلية لا بالوجود  
 فلم لا يجوز أن يكون الحال  
 في العلة الفاعلية أيضا  
 كذلك (فان قيل) إذا  
 جرتزم أن تؤثر ماهيته  
 قبل الوجود وفي وجود  
 نفسه فلم لا يجوز أن تؤثر  
 تلك المساهمة قبل وجودها  
 في وجود العالم وحيد شئ  
 لا يمكن الاستدلال بوجود  
 الآبار على وجودها تؤثر  
 (قلنا) ضرورة العقل  
 فارقة بينهما فإنا نسلم  
 بالضرورة أن الشيء عالم  
 يوجد لا يكون سببا لوجود  
 غيره بخلاف ما إذا كان  
 سببا لوجود نفسه ورد  
 هذا الجواب أيضا بأن  
 الفاعل للوجود لا بد أن  
 يلحق العقل له وجودا  
 أولا حتى يمكنه أن يلاحظ  
 له أفادة الوجود لأن سببه  
 الوجود متأخرة عن مرتبة  
 الوجود بالضرورة فإن  
 ما لا يوجد في نفسه لا يتصور

مبدأ أو لا حدث لأكليته أنه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل أن يوجد فإن الحدوث حركة والحركة  
 ضرورة في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان أو في غير زمان وأيضا فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث  
 قبل أن يحدث وإن كان المتكلمون سارعون في هذا الأصل فسيأتي الكلام معهم فيه والامكان لاحق  
 ضروري من لواحق الموجود المتحرك فليس يلزم ضرورة أن وضع حادثا أن يكون موجودا قبل أن يوجد  
 وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضع ولكنه أقنع من كلام القوم فقول أبي حامد ولو كان الله تعالى ولا  
 عيسى مثلاً لم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من  
 ضرورة ذلك تقدري ثلثي ثالث وهو الزمان صحيح إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخرا زمانيا بالذات  
 بل إن كان قبا معرضا إذا كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه  
 محدثا والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة إلا أن كان جزءا من متحرك يفضل الزمان عليه من طرفيه  
 كما عرض لعيسى وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس بين ههنا وبين ههنا وإنما الذي  
 بين ههنا أن المعاند غير صحيح وما حكاه بعد من جهة الفلاسفة فليس بصحيح (قال أبو حامد) مجيبا عن  
 الفلاسفة فإن قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل أنا  
 لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصل لا يلزم أن يقال كان الله ولا عالم  
 بل الصحيح أن يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضى كان الله ولا عالم فينبغي قولنا كان ويكون فرق إذ ليس  
 ينوب أحدهما ثاب الآخر فلنصحت عما رجعت إليه الفرق ولا شك أنه لا يفتقران في وجود الذات ولا في  
 عدم العالم بل في معنى ثالث فإنا إذا قلنا عدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قيل لنا هذا خطأ  
 فإن كان اتقال على ماض قدل على أن تحت لفظا كان مفهوم ثالثا وهو الماضى والماضى بذاته هو  
 الزمان والماضى بغيره هو الحركة فلها معنى بعضى الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد  
 انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن قول القائل كان كذا  
 ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفهوم ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف  
 المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك أنه إذا قدرنا وجود شيء ماض عدم آخر قلنا كان ولا كذا  
 وإذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا فتغير المفهومين يقتضي أن يكون ههنا  
 معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا يفتقر قولنا كان ويكون  
 وهذا الذي قاله كله بين نفسه لكان هذا الاشتراك فيه عند مقايضة الموجودات بعضها إلى بعض والتقدم  
 والتأخر إذا كانت مما شأن أن تكون في زمان فأما إذا لم تكن في زمان فإن لفظ كان وما أشبهه ليس  
 يدل في أمثال هذه القضايا إلا على ربط الخبر بالخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحيمًا وكذلك إن كان  
 أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله تعالى والعالم فلذلك لا يصح  
 في مثل هذه الموجودات هذه المقايضة التي عمل بها وإنما تصح المقايضة صحة لا شك فيها إذا ما قسمنا عدم  
 العالم مع وجوده لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان إن كان العالم وجوده في زمان فإذا لم يصح أن  
 يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله وعدمه يتقدم عليه والعالم متأخر عنه لأن  
 المتقدم والمأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان والذي يدخل هذا القول من الاختلال هو أن

منه إيجاد قطعا سواء كان إيجادا غيره أو إيجادا نفسه فلا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية المقايضة  
 لوجودها وأما العلة القابلية فهي مستفيدة لوجودها والمستفيدة للوجود لا بد وأن يلاحظ له العقل الخ لوجود حتى عكسه أن  
 يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لأن استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود  
 ضرورة (ثم قال الامام الرازي) معترض على الشيخ أنه قد جاز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفته من صفاته فالمساهمة إذا كانت مؤثرة في

صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود واللام تكن العلة بنفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ أن العلة هي نفس الماهية فثبت أن تقدم المؤثر على الأثر لا يجب أن يكون بالوجود (وجوابه) أن الشيخ لم يقل أن نفس الماهية من حيث هي تكون سببا للصفة بل قال يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا للصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا للصفة أخرى مثل الفصل الخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

٢٣

انما هي بسبب ماهيتها التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارة وأيسر فيه دلالة على أن الماهية من حيث هي من غير مدخلية للوجود تكون سببا للصفة بل الظاهر أن مرادهم الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود لا تكون سببا للشيء فلا يجوز أن تكون سببا للوجود واللام تقدمها على الوجود بالوجود ويجوز أن تكون سببا للغير من الصفات أفلا يلزم من سببيتها لها محذور وما يقال من أن الماهية من حيث هي يمكن أن تكون علة للصفة معقولة لها كالاربعة للزوجية مثلا هو لأن كونها من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا وهذه الصفة أو علة لاتصافها بصفة بحيث لا يكون لوجودها وجود ما مدخل في ذلك الاتصاف وتلك العلة أصلا غير معقولة نعم قد لا يكون لها وصية أحد الوجودين مدخل

المقابلة ان أخذت المقابلة بين الله تعالى والعالم فن هذه الجهة يطل فقط هذا القول ولا يكون برهانا أعني الذي يحكمه عن الفلاسفة (قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول فلنا المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والأمر الثالث الذي فيه اتفرقا اللفظين نسبة لازمة بالاضافة المتبادلة اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا التناهي بذلك وجودا ثانيا الكمال عند ذلك نقول كان الله تعالى ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به عدم الأول أو عدم الثاني الذي هو عدم الوجود وأنه أن هذه نسبة إلى المستقبل يجوز أن يصير ماضيا فيه برعنه لفظ الماضي وهذا كله يجوز لوهم عن توهم موجود مبتدئ الامع تقدم قبل له (قلت) القبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان وهو يجوز الوهم عن أن يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلا الأعلى سطح له فوق فبته وهم أن وراء العالم مكانا ملاء أو خلاء وإذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد بعده امتنع الوهم من الاذعان لقبوله كما إذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نقر عن قبوله وكما جاز أن يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لانهاية له بان يقال له الخلاء ليس مفهوما في نفسه وأما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فإذا كان الجسم متباعدة كان البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطاع الخلاء أو الملاءغ ير مفهوم فثبت أن ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما أن البعد المتكفي تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم وكما أن قيام الدليل على تنهاى أقطار الجسم يمنع من اثبات بعد مكان وراءه فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفيه يمنع تقدير بعده زماني وراءه وإن كان الوهم مشتبا بخلافه وتقديره ولا يذعن عنه ولا يفرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لأفوق فوجه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الأخيال وهي كافي لأفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم انفقوا على أن ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (قلت) حاصل هذا القول معانيدان أحدهما أن توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد هما شيان أن موجودان بالقياس إلى وهما لذا قد عكنا أن نتخيل مستقبلا صار ماضيا أو ماضيا كان قبل مستقبلا وإذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود وانما هي شيء تفعله النفس فادبطل وجود الحركة فباطل مفهوم هذه النسبة والمقابلة (والجواب) أن تلازم الحركة والزمان صحيح وإن الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تطل ولا الزمان لانه ليس بمنع وجود الزمان الامع الموجودات التي لا تقبل الحركة وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها فيلحقه الزمان ضرورة فانه ليس هذه الاموجودات موجود قبل الحركة وموجود ليس قبل الحركة وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه الا لو أمكن أن ينقلب الضروري محكما لمو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل راغما كان ذلك لان الحركة هي في شيء ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالأشياء انقلبها هي في زمان الضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لاني عدم لان عدم ليس فيه

في انصافها بها ومثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهيات كزوجية الاربعه فان الاربعه متصفة به اسرها وجودت خارجا أو ذهنا واما انصافها بالزوجية معرفة عن الوجودين فكلا (والاشها) ما ذكره الاسام الغزالي ومخصوصه منع كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهيات محتاجا إلى فاعل مؤثر بناء على انه أنزلى والذلي لا يحتاج إلى فاعل مؤثر فان عموما المكن والماءول ان الله علة فاعلية فلا نسلم ذلك ان عموما غيره فسلم ولا نسلم له فيه اذ الدليل لم يدل الأعلى قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بمتيقنة موجودة



يكون وجودها زائدا على ذاته ثم قال (فان قيل) فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا لوجود فكيف في القديم ان عنوان السبب الفاعل له وان عنوانه وجه آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عد ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وانت قد عرفت مما قدمناه في ٢٤ المباحث السالفة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل

ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه على السواء فيحتاج الى فاعل يحصله ضرورة سواء كان قدما او حادثا (فان قلت) الوجود امر اعتباري لا يحقق له في الاعميان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويا بين نظرنا الى ذاته فيحتاج الى الفاعل (قلت) هو ان لم يحتاج في وجوده الى الفاعل لعدميته لكن حصوله للماهية واتصاف الماهية به ليس بحيث يستغنى عما يحصله لاعلى معنى ان يجعل الاتصاف موجودا بل على معنى ان يجعل الماهية متصفة بالوجود (فان قلت) اذا اتصفت الماهية بالوجود بعد ان لم تكن متصفة به احتاجت في ذلك الاتصاف الى فاعل يحصله متصفة به واما اذا لم تزل متصفة به فلان سلم الاحتياج الى فاعل (قلت) نحن نعلم بالضرورة ان اتصاف الشيء بالشيء وان لم يكن موجودا وحادثا بعد ان لم يكن لا بد فيه من امر يجعل الذات متصفة بالصفة هو

امكان اصلا الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا وذلك لا بد للحادث من ان يتقدمه العدم ولا بد من ان يترتب عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الاضداد وذلك ان الحوادث اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة ببرودة وانما يتحول القابل للحرارة والحاصل للحرارة الى البرودة (واما العناد الثاني) وهو اقوى هذه العنادات فانه سفسطائي خبيث وحاصله ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء متحرك هو مثل توهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو الفوق مثل لا ينتهي ضرورة اما الى جسم آخر واما الى خلاء وذلك ان البعد هو شيء يتبع الجسم كما ان الزمان هو شيء يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لانهاية له امتنع بعد غير متناه واذ امتنع ان يوجد بعد غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم آخر او الى شيء يقدر فيه بعد وهو الخلاء مثلا ويرد ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لما فان امتنع ان يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت هي الحركة الاولى متناهية اطراف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة اخرى وهذه الممانعة هي كما قلنا خبيثة وهي من مواضع الابدال المغلطة ان كنت قرأت كتاب السفسطة وذلك هو الحكم للحكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة كحكم الحكم الذي له وضع وكل وهو الجسم وجعل امتناع عدم التناهي في الحكم وفي الوضع دليلا على امتناعه في الحكم الذي لا وضع له او جعل فعل النفس في توهم الزيادة على العظام الموجود بالفاعل اوله يجب ان ينتهي الى عظام آخر ليس هو شيء موجودا في جوهر العظام ولا في حده واما توهم القبلية والمعدية في الحركة المحدثه فشيء موجود في جوهرها فانه ليس يمكن ان تكون حركة محدثة الا في زمان اعني ان يفضل الزمان على ابتداءها وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس هو نهايته لزمان آخر اذا كان حادا لانه للشيء الذي هو نهايته للماضى ومبدأ للمستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورية بين الماضى والمستقبل وتصور حاضرا ليس قبله ماض هو محال وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة نهاية الخط وتوجد معه لان الخط ساكن فيمكن ان تتوهم نقطة هي مبدأ الخط وانتهى بها لآخر والآن ليس يمكن ان يوجد لامع الزمان الماضى ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضى وقبل المستقبل ومالا يمكن فيه ان يكون قائما بذاته فليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبلي من غير ان يكون نهاية لزمان ماض فبسبب هذا الغلط نشبه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة قبلها زمان ان كل حادث لا بد ان يكون معدوما وليس يمكن ان يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث معدوما فيقضي ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه انه وجودي بين كل آئين زمان لانه لا يلي ان آنا كما لا يلي نقطة نقطة قد تدبر ذلك في العلوم فاذا قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا آئين في الوجود حدث بينهما زمان ولا بد بالفرق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول والآن يشبه النقطة والآن الحكم والوضع يشبه الذي لا وضع له والذي يجوز وجوده ان ليس بحاضر ليس قبله ماض فهو يرفع الزمان والآن بوضعه آنا بهذه الصفة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه فلذلك ليس يصح ان ينسب وجود القبلية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القبلية يرفع المحدث والذي يرفع ان يكون الفوق فوقا بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق وادارت رفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل

امال ذات او غيره ومنه بعد مكاره وقوله الدليل لم يدل الاعلى قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة المطلق يكون وجوده زائدا عما (قلنا) هم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يفتنون بنظرنا بعد اثبات مقطع للسلسلة بان يقال لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والاحتياج الى علته وجبة للاتصاف هي اما الذات فتقدم على وجودها بالوجود او غيرهما فلا تكون مقطعا للسلسلة وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوان

بالسبب الفاعل (قلنا) الاشياء الحادثة يستند وجودها الى مبداء قديم بخلاف المبدأ الاول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره والالم  
يكن مبداء اول فتمين استناده الى ذاته على قدر زيادته على انهم لا يجوزون باستنادها الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على  
سبيل الترديد والاستحتمال لابطاله ثم قال رحمه الله تعالى الزامهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير معقول وكما لا نعقل ههنا مرسلالا  
بإضافة الى وجوده بقدر عدمه فلا نعقل وجود امر سلا الا بالقياس الى حقيقة معينة ٢٥ لاسيما اذا تمين ذاتا واحدة فكيف

بتمين واحد متميزا عن  
غيره بالماضي ولا حقيقة له  
فان في الماهية نفي للحقيقة  
واذا نفي حقيقة الموجود لم  
يعقل الوجود والدليل انه  
لو كان هذا معقولا لجاز أن  
يكون في المعلومات وجود  
لاحقيقة له بشارك الاول  
في كونه وجودا لاحقيقة  
له وبما ينه في أن له علة  
والاول لآلة له وهل له  
سبب الا انه غير معقول في  
نفسه ومالا يعقل في نفسه  
فبان بقي له علة لا يصير  
معقولا وما يعقل فبان بقدر  
له علة لا يخرج عن كونه  
معقولا (وفيه بحث) لان  
مالا يعقل الامضا قال شي  
آخر هو الوجود المطلق  
وخصه المعارض  
للوجودات الخاصة فان  
ملاحظة العقل اما بحيث  
لا يلاحظ مع شي آخر ولو  
وجه اجالي بمنته وأما  
الوجودات الخاصة الواجب  
الذي هو نفس حقيقة  
الواجب عندهم ومخالفة  
بالحقيقة عندهم لساير  
الوجودات الخاصة  
ومعرفة الوجود المطلق  
فلا نسلم انه لا يعقل الا  
مضافا الى شي آخر هو

المطلق واذا ارتفع هذا ارتفع الثقل والخفيف ولبس قول الوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب أن  
ينتهي الى جسم غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه الزيادة فلا يس  
له حد بالطامع ولذلك وجب أن ينتهي الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كروي اذ كان هو التام الذي  
لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طلب الذهن أن يتوهم في الجسم الكروي انه يجب أن ينتهي الى  
شي غير فقد توهم باطلا وهذه كلها أمور ليست محصلة عند الحكماء ولا عند من لم يسرع في النظر على  
الترتيب الصناعي وايضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تتبع مع النهاية العظم لان النهاية تتبع العظام  
من قبل انها موجودة فيه ثم يوجد العرض في موضعه المتخصص اشخصه والمشار اليه بالاشارة الى  
موضعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضعه وليس الامر كذلك في لزوم الزمان والحركة بل  
لزوم الزمان عن الحركة أشبه شي بلزوم العدد عن المعداد أعني انه كما لا يتبعين العدد بتبعين المعداد ولا  
يتكثر بتكثره كذلك الامر في الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحركا  
وموجودا في كل مكان حتى لو تفهمنا قوما حيسوا هذا الصافي مغارة من الارض ليكنا نقطع ان هؤلاء  
يدركون الزمان وان لم يدركوا شي من الحركات المحسوسات التي في العالم ولذلك ما يرى ارسطوطاليس  
أن وجود الحركات في الزمان هي أشبه شي بوجود المعداد ودات في العدد وذلك ان العدد لا يتكثر  
بتكثر المعدادات ولا يتبعين له موضع بتبعين مواضع المعدادات ويرى ان لذلك كانت خاصته تقدر  
الحركات وتقدير وجود المعدادات المتحركة من جهة ماهي متحركة كما يقدر الاعداد اعيانها ولذلك قال  
ارسطاطاليس في حد الزمان انه عدد الحركة بالما تقدم والمتأخر الذي فيه او اذا كان هذا كذا فكذا كما انه ان  
قريضا معدودا ما حادنا ليس بلزم أن يكون العدد حادنا بل واجب ان كان معدودا ان يكون قبله عدد  
كذلك واجب ان كان هنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار اليها  
أي حركة كانت ان كان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذه فيهم لك ان طبيعة الزمان ابعدي شي من  
طبيعة العظام (قال أبو حامد) بحجبه عن الغلاصة فان قيل هذه الموازنة موجهة لان العالم ليس له فوق ولا  
تحت لانه كروي وليس له كره فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها الى رأسه والآخرى  
تحتنا من حيث انها الى رحله فكذلك هو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي  
فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته على الجانب الآخر من كره الارض واقفا بحيث اذ اخص قدمه اخص  
قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من اجزاء السماء انما هي بعينها تحت الارض لانه لا وما هو تحت  
الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخره هو كما لو قدرنا  
خشبة احدى طرفيها اغليظ والآخر رقيق واصطلحنا على ان نسمي الجهة التي تلى الرقيق فوقا والى حيث  
ينتهي الجانب الآخر تحتا لم يظهر لهذا الاختلاف ذاتي في اجزاء العالم بل هي اساسي مختلفة قوامها هي  
هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل فان فوق والتحت فيه نسبة مختلفة اليك  
لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فهذا في له  
لا يتصور أن يتبدل فيصير آخره لا العدم المتقدم عندنا العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير  
سابقا فطرفا نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصورا التبدل

٤ - تهافت ابن رشد

حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبة وكيف يحكم بانه لا يعقل الامضا في حقيقة  
وماهية مع كونه غير معلوم لنا بكنهه بل بعوارض اضافية أولية وكون الوجود المطلق الذي هو عارضه غير معقول الا بالاضافة الى  
شي لا يستلزم كونه معروضه كذلك والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل الامضا في ماهية وحقيقة له لكنه  
لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي أمرام وجودا فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كافي

الواجب أو ناهية مفرقة لا وجودا لخاص كافي الحكايات ولا يلزم من كون الوجودا لخاص الواجب وجودا بنفسه وغير عارض  
لماهية كون الوجودا لخاص المسمى كذلك لانهم حقيقة ثنائيتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الاحكام وان يكونا في الحقيقة  
الخصوصية أساسا للماهيات الممكنة ووجوداتها يميز عنها ابدانها المخصوصة لا بالعرض كافي العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد  
انه لا ذات ولا حقيقة له أصلا لا يتصور ٢٦ تميزه عن غيره بل المراد ان وجوده لخاص موحود بنفسه وهو حقيقة له المخصوصة

وبه يتبين ويترتب من جميع ما عداه بخلاف وجودات الممكنات فانها ليست موجودة في الخارج بل هي بمنزلة الوجود في الخارج وتابعة للماهيات عارضة لها بحسب نفس الامر (قوله) والدليل عليه ان هذا لو كان معقولا لما كان يكون في المعلومات أيضا وجودا حقيقة له (قلنا) يجب وزان يكون عدم كونه في المعلومات لان الوجود الغير المضاف الى الماهية يكون موحودا بنفسه فلا يكون معلولا لا لكونه غيره معقولا وبعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام اخترع في اثبات ان واجب الوجود لا يفصله الذهن الى ماهية ووجود مسلك آخر تقريره ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية واذا كان له ماهية كلية أمكن وجود جزئي آخر لها ذاتها وراء ما وقع من الجزئي اذ لو لم يكن لكان اما ان يمنع لذاته او يجب لذاته لا يسيل الى الامتناع والالكان الجزئي الواقع المشارك له

وقد ما تبدل الاضافة اليه ما بخلاف الفوق والتحت فادا أمكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم ان تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعده فلا معنى للزمان سوى ما يبرع عنه بالقبل والبعده (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط وذلك ان حاصله ان الفوق والاسفل هما أمران مضافان لذلك عرض لهما التماس وهي وأما التسلسل الذي في القبل والبعده فليس وهما اذ لا اضافة هنالك وانما هو عقلي ومعنى هذا ان الفوق المتوهم للشيء يمكن ان يتوهم سفلا لذلك الشيء والسفل يمكن ان يتوهم فوقا وليس العدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قبله يمكن ان يتوهم العدم الذي بعد الحادث المسمى بعده فان الشك بعد هذا باق عليهم لان العلة لا تقترن وان ههنا فوقا بالطبع وهو الذي يتحرك اليه الخفيف وأسفل بالطبع وهو الذي يتحرك اليه الثقيل والا كان الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع و يرون ان نهاية الجسم الذي هو فوقا بالطبع يعرض له في الخيال انتهاء اما الى خلاء أو ملاء فهذا الدليل انما انكسر في حق الفلاسفة من وجهين (أحدهما) انهم يصنعون فوقا باطلاق وأسفل باطلاق ولا يصنعون أولا باطلاق ولا آخر باطلاق (والثاني) ان تخصصهم ان يقولوا الله ليس العلة في تخيل ان الفوق فوقا ومرور ذلك الى غير نهاية كونه مضافا بل انما يعرض ذلك الخيال من قبل انه لم يشاهد عظم الامتداد بعظم كالم شاهد شبهة أمجدنا الاولة قبل ولذلك انقل أبو حامد من لفظ الفوق والاسفل الى الورا والخارج (قال) بحسب الفلاسفة قلنا لا فرق فانه لا عرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الورا والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب الغلط والمعاندة حاصله بهذه المعارضة فانكسر بهذه العقلة ما عانده الفلاسفة من تشبيه النهاية في الزمان بالنهاية في العظم وأما نحن فقد بينا وحدة الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقتنع وبيننا انها معاندة سفسطائية فلا معنى لاعادة القول في ذلك (قال أبو حامد) صيغة ثانية لهم في الزمان قالوا الاشك عندكم في ان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة أو مالا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم مجرد بمقدور بفضه أمدا وطول من البعض (قلت) حاصل القول انه متى توجهنا حركة وجدنا ما هو امتدادا مقدرا لها كانه ميكال لها والحركة كميته له ونجد هذا الميكال والامتداد يمكن ان نفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الاولى وما يساويها ويطابقها من هذا الامتداد نقول ان الحركة الواحدة أطول من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتدادا عندكم من أوله الى الآن فانفرض مثلا ان ذلك هو ألف سنة لان الله تعالى قادر عندكم على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد الذي يقدره أطول من الامتداد الذي يقدره العالم الاول بقدر ما يحسدود كذلك يمكن ان يخلق قبل هذا الثاني ثالثا وكل واحد من هذه العوالم يجب ان يتقدم وجوده امتدادا يمكن فيه ان يقدر فيه مقدار وجوده واذا كان هذا الامكان في العوالم غير نهاية أي يمكن ان يكون قبل العالم عالم وقبل ذلك العالم عالم وعبر الامر الى غير النهاية فهنا امتداد مقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد المقدر لجميعها ليس يمكن ان يكون قدرا فان العدم ليس بمقدور ولا يكون الا كما ضرورة فان مقدار الكم ضرورة كم فهذا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان وهو يظهر انه متقدم بالوجود على كل شيء يتوهم حادنا كما ان المكمل ينبغي ان يكون متقدما على المكمل في الوجود فكما انه لو كان هذا الامتداد

في ذاته متمما أيضا باعتباره ماهية فيكون الواجب لذاته متمما لذاته هذا خلف ولا سبيل الى الوجوب أيضا والواقع الذي الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع هذا خلف واذا كان عالم يقع من جزئياتها ممكنا لنفس الماهية فواقع يجب ان يكون ممكنا ايضا باعتبار ماهية فيكون واجب الوجود لذاته هو بهينه يمكن الوجود باعتباره ماهية ولا شك في استحالة فاذ ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله العقل الى أمر من فهو الوجود البحت الذي لا يشوبه شيء أصلا وهذا المسلك أيضا مردود

هو قائل أن يقول لا نسلم أن الواجب أو انقسم في الذهن إلى ماهية ووجود لكن له ماهية كلية ولم لا يجوز أن يكون انقسامه في العقل إلى وجود والى أمر خاص في نفسه لا يقبل العدد بوجه أصلا متميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير أن يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وأيضا فإن الذي أبطل به أن يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعينه يبطل أن تكون ماهيته هي الوجود لاغيره لأن الوجود أيضا كلي فله جزئيات لو وجب ما وقع منها لا يمكن ما لم يقع فيه كان الواجب ٢٧ الواقع ممكنا أيضا لما شاركته للباقي في

الماهية وذلك محال ورد

هذا الأخير بان الوجود

الواجب لا يتصور له في

الذهن جزئيات بخلاف

الماهية المفروضة للوجود

في الذهن أما الأول فلأن

تكثر جزئيات الماهية

ليس إلا لانضمام عرضيات

توجب التكرار فالوجود

الواجب وجود صرف غير

مخاطب لشيء أصلا فلا ينضم

إليه مما ينضم لشيء تكثر

الجزئيات وأما الثاني فلأن

كل ما فصله الذهن إلى

وجود وماهية فهو ليس

بما لا يقبل العرضي ولا هو

مانع للشركة بدليل أنه لا بد

وأن يكون واقعا تحت

مقولة من المقولات لما

عرف من المحصر فيها وما

من مقولة منها الا وشهد

لها جزئيات أو علم ذلك

بالاستدلال وفيه نظر لانه

أن أراد أن كل ما فصله

الذهن إلى وجود وماهية

كلية فهو غير مانع للشركة

فسلم وان كان لا يفيد

المطلوب أعني عدم زيادة

الوجود على الماهية

لجواز أن لا يفصله الذهن

إلى ماهية كلية ووجود

لكنه يفصله الذهن إلى

الذي هو الزمان حادثا يحدث حركة أولى لوجب أن يكون قبلها امتداد هو المقدرة وفيه كان يحدث وهو كالكل لها كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتدادا بقدره فاذن ليس هذا الامتداد حادثا لانه لو كان حادثا لكان له امتداد بقدره لأن كل حادث له امتداد بقدره هو الذي يسمى الزمان فهذا هو الوقتي الجهات التي يخرج عليها هذا القول وهي طريقة ابن سينا في اثبات الزمان لكن في تفهيمها عسر من قبل أنه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن بقارنه وهو موضع النزاع الا إذا سلم أن الامكانيات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم أعني أنه كان هذا الممكن الذي في العالم من شأنه أن يلحقه الزمان كذلك الممكن الذي في قبل العالم فهذا بين في الممكن الذي في العالم ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض أن هذا كله من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان ما نأقول هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في مهلكة أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو قبح وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الأمر إلى غير نهاية فتقول في هذا اثبات سد وراء العالم له مقدار وكيفية إذا أكبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا أكبر من مكان يشغله الآخر بذراع فورا العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذاكية وهو الجسم أو انعدام وراء العالم خلاء أو ملاء في الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما يقتضي من الملاء والشغل للاختيار إذا الملاء المنتقى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتقى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم بجوابهم في تخيل الوهم تقدير الامكانيات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الالتزام صحيح إذا جوز ترديد مقدار جسم العالم إلى غير نهاية وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن الباري سبحانه شيء متناه يتقدمه امكانيات كمية لانهاية لها وإذا جاز هذا في امكانيات العظم جاز في امكانيات الزمان فيوجد زمان متناه من طرفه وان كان قبله امكانيات أزمنة لانهاية لها (والجواب عن هذا) أن توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو متنع وليس يلزم من كون هذا متناها أن يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم متناها لاولو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هناك الا طبيعة ان طبيعة الضروري والمتنع وهو بين اذ حكم العقل على وجود الطبايع الثلاثة لم تزل ولا تزال تحكمه على وجود الضروري والمتنع وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم لا يعتقدون ان العالم ليس يمكن أن يكون لا أصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز أن يكون عظيم أكبر من عظيم وعرف ذلك إلى غير نهاية لجاز أن يوجد عظيم لا آخر له ولو جاز أن يوجد عظيم لا آخر له لو جدد عظيم بانفع لانهاية له وذلك مستحيل وهذا شيء قد صرح به أرسطو طاليس بان ان تزيد في العظم إلى غير نهاية مستحيل وأما على رأي من يجوز ذلك لامكان ما يلحقه من عجز الخلق فانه يصح له هذا العناد لأن الامكان ههنا يكون عقليا كما هو في قبل العالم عند الفلاسفة وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ويقول أن كل جسم في مكان يلزم أن يكون قبله مكان وذلك اما جسم يكون حدوثه فيه واما خلاء وذلك أن الممكن يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة فن يبطل وجود الخلاء ويقول بقا هي الجسم ليس بقدر أن يصنع العالم محدثا كذلك من أنكر

هو به شخصية ووجود ولا يكون لذلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل تكون هوية متنازعة بداتها عاها وما نزع عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تعين زائد على ماهية كافراد الشخص وان أراد أن كل ما فصله الذهن إلى وجود ومعرضه فهو غير مانع من الشركة فمنوع واندر أوجه تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجوه المحصر فيها فليس يتام على ما عرفت في موضعه وأيضا المحصر انما دل على انحصار الماهيات الممكنة في تلك المقولات ولا نسلم أن العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية



ممكنة حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات **الفصل الثاني** عشر في تجزئهم عن بيان أن الأول ليس بجسم محتمل والذي عول عليه الحكماء في نفي الجسمية عنه تعالى وجهان (الأول) أن كل جسم متكرر بالقسمة الكلية إلى أجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا يثنى من الجسم بواجب الوجود وينعكس إلى قولنا لا يثنى مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب ٢٨ أما أن كل جسم متكرر بالقسمة الكلية إلى أجزاء متشابهة فظاهر وأما أنه متكرر بالقسمة

من متأخرى الاشعرية وجوده بخلافه فقد فارق أصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من يعتنى بذهاب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدور للحركة الذي هو كالكيل للكيل هو من فعل الوهم الكاذب مثل توهم العالم أكبر وأصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لأن الزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدور للحركة فان كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل لأن الأفعال المنسوبة إلى الخيال (قال أبو حامد) فان قيل ونحن نقول ان ما لا يمكن غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر ليس يمكن فلا يكون مقدورا (قلت) هذا جواب لما شئت به الاشعرية من أن وضع العالم لا يمكن الباري أن يصيرها أكبر ولا أصغر هو تجزئها لباري تعالى لأن التجزئة ما هو محذور لأن المستحيل (تم قال أبو حامد) رداعليهم وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) أن هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر وأصغر مما هو عليه بذراع ايس هو كتقدير الجميع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمنتع والجميع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كما هو متحكم بارد فاسد (قلت) القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي وأما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة فان القول بإمكانه هذا أو بعدم إمكانه مما يحتاج إلى برهان ولذلك صدق في قوله أنه ليس امتناع هذا كتقدير الجميع بين السواد والبياض لأن هذا معروف بنفسه استحالة وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغرا أو أكبر مما هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات وان كانت ترجع بخيرين أحدهما أن يكون ذلك معروفا بنفسه أنه محال والثاني أن يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا أو بعيدا محال من المحالات المعروفة بأنفسها أنها محال مثال ذلك ان فرض ان العالم يمكن أن يكون أكبر وأصغر يلزم عنه أن يكون خارجا عنه ملاء وخلا ووضعه خارجا عنه ملاء أو خلا يلزم عنه محال من المحالات أما الخلا ووجوده بمفارقة أو ما للجسم فكونه متحركا ما إلى فوق وما إلى أسفل وأما مستندرا فان كان ذلك كذلك رجب أن يكون جزأ من عالم آخر وقد نهرهم ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي وأقل ما يلزم عنه الخلا أن كل عالم لا بد له من اسطوانات أربعة وجسم مستدير يدور حولها فن أحب أن يقف على هذه فليضرب اليها يده في المواضع التي وجب ذكرها وذلك بعد الشرط التي يجب أن يتقدم وجودها في الناظر نظر ابرهانيا ثم ذكر الوجه الثاني فقال انه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن الواجب مستغن عن علة فهو لوازم قلة الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (قلت) الجواب عن هذا أما بحسب مذهب ابن سينا فغير واجب وذلك ان واجب الوجود عنده ضرر بان واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره والجواب في هذا عندي أقرب وذلك انه يجب في الاشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الآلة التي ينشربها الخشب هي آلة مقدرة في الكمية والكيفية والمادة أعني انها لا يمكن أن تكون من غير حديد ولا يمكن أن تكون بغير شكل المتشار ولا يمكن أن يكون المتشار بأي قدرافق وليس أحدي القول ان المتشار هو واجب الوجود فانظر ما أحسن هذه المغالطة ولوارتفعت الضرورة عن كميات الاشياء

المعنوية إلى هيولى وصورة فلما مر في استدلالهم على قدم العالم وأما ان واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلان الشيء المنقسم بالمعنى أو بالكم انما يجب بما هو جزؤه والجزء غير الكل فالشيء المنقسم يجب بما هو غيره فلا يكون واجبا لذاته بل ممكنا لكون وجوده بالغير (وجوابه) اننا لانسلم أنه منقسم بالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة وما ذكر من الدليل عليه فقد عرفت فسادا فيما سبق بل هو أمر بسط في نفس الامر كما هو عند الحس غير مرصوب لأن الهيولى والصورة ولا من الأجزاء التي لا تتجزأ كما قال به عظيمهم أفلاطون والانقسام بالكم إلى أجزاء مقدارية ليس انقسام بالفضل بل بالقوة فقط لأن الجسم البسيط متصل واحد عندهم لانقسام فيه بالفعل إلى أجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط متصلا بحسب هذا الانقسام واحدا بالجزء لأن الجزء ليس بوجوده معه وأيضا لان الشيء المنقسم اذا كان واجبا

لجزئه لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا وانما يكون كذلك لولم يكن أجزاءه واجبة فانها اذا كانت أجزاءه واجبة وكان المستوعبة وجوده لا يتوقف الأعلى أجزاءه فهو بالنظر إلى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدفع هذا الاخير بان كل واحد من الجزأ لا شك أنه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فتكون الذات في نفسها وفي فقرها محتاجة الى غيرها فلا تكون الذات بدون الغير غير كافية في وجودها كيف وهي بدون الغير الذي هو جزؤها غير متصلة في نفسها فكيف تكون كافية في وجودها ويان أحد جزأيه

ان لم يبق بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا وحده حقيقة بل يكون كالانسان الموضوع بحجب الحجر وهذا ضروري وان قام به كان  
 احدى جزأيه أعني القائم بالآخر حكما لا حجة الى ذلك الاخر فلا يكون المركب منهما ما واجب ابل الواجب هو الجزء الآخر فقط وقد يناقش  
 في المقدمة القائلة بان احدى جزأيه ان لم يبق بالآخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقة او يمنع ضروريته وبان أجزاءه ان كانت ممكنة  
 يلزم الخلاف والافان كان كل منهما واجبا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه أو بعضها ٢٩ فهو الواجب والباقي معلول ويرد عليه

ان تعدد الواجب لم يثبت  
 بطلانه بما ذكره من  
 الدليل فلا يندفع الالتزام  
 عنهم بهذا الوجه (الوجه  
 الثاني) ان كل جسم وان  
 لم يلزم ان يوجد جسم آخر  
 من نوعه باعتباره ماهيته  
 اذ من الأجسام ما ليس له  
 نوع متعدد للاختصاص  
 كاجرام الافلاك فان حقيقة  
 كل منها مخالفة لحقيقة  
 الآخر لكن الامتدادات  
 الجسمانية التي هي أجزاء  
 الأجسام متشاركة في  
 الطبيعة النوعية لان  
 الامتداد الجسماني طبيعة  
 نوعية محصلة وكل امتداد  
 جسماني يوجد شيء آخر  
 من نوعه وكل ما يوجد  
 شيء آخر من نوعه فهو  
 معلول لان الطبيعة  
 المتعددة في الخارج تكون  
 معلولة لان تعددها في  
 الخارج لا يكون لذاتها  
 بل لغيرها وكل جسم معلول  
 لان كون الجزء معلولا  
 يستلزم كون الكل معلولا  
 ولا شيء من المعلول واجب  
 الوجود (وجوابه) انا  
 لا نسلم ان الامتداد  
 الجسماني طبيعة نوعية  
 ولم لا يجوز ان يكون

المصنوعة وكيفياتها وادها كما تتوجه الاشعية في المخالقات مع الخلق لا ترتفع الحكمة الموجودة  
 في اصناف وفي المخالقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا كله  
 ابطال للخلق والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد لا يجوز ان يصح عن مقابلة مثله ونقول  
 انه لم يكن وجودا لم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قائم)  
 فقد انتقل القديم من الجبر الى القدرة (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا لم يكن مقدورا فامتناع حصول  
 ما ليس بممكن لا يدل على الجبر وان قلنا انه كيف كان جهة تعاضد ممكنا قلنا لم يستحيل أن يكون ممكنا  
 في حال ممكنا في حال (فان قلنا) الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف يكون مقدرا  
 ممكنا كما ان الشيء اذا اخذ مع أحد الضدين امتنع انصافه بالآخر واذا اخذ مع الآخر امتنع انصافه بالآخر  
 أو اكبر منه أو أصغر بمقدار صفة غير متعاضدة لم يستحيل هذا في الاستحالة فهو مذهب طرية المذاهب  
 والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر  
 لا يمنع عليه الفعل أبدا لو اراده وليس في هذا القدر ما هو واجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه  
 بتسميته اشياء أخرى (قلت) حاصل هذا القول أن تقولوا الاشعية بالفلسفة هذه المسئلة عندنا مستحيلة  
 أعني قول القائل ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر وذلك أن هذا السؤال انما يتصور على مذهب  
 من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشيء الى الفعل أعني وجود الشيء الممكن بل نقول ان الامكان وقع  
 موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) الا ان يتقدم الامكان للشيء الممكن  
 بحده ضروريته والمنتج انزاله وجودا كذب محال وأما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن  
 لا كذب مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متعاضدان لا يمتنعان في  
 آن واحد فهو لا يلزمهم أن لا يوجد امكان لامع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعية في القول ليس  
 هو ان ينقل القديم من الجبر الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل المنتع وانما اللازم الصحيح  
 أن يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضروري ممكنا وانزل  
 شيء ما ممكنا في وقت ممكنا في وقت لا يخبر جهة عن طبيعة الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك ان  
 كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجوده في موضوعه فاذا سلم الجسم ان شيئا ما ممكنا في وقت  
 ممكن في وقت آخر فقد سلم ان الشيء من طبيعة الممكن المطلق لامن طبيعة المنتع ويلزم هذا اذا فرض ان  
 العالم كان ممكنا قبل حده وانه لا نهاية له ان يكون اذا حدثت انقلاب طبيعة من الاستحالة الى  
 الامكان وهذه المسئلة غير التي كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخرج من مسألة الى مسألة من فعل  
 السفسطائيين وأما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم  
 ان الله تعالى قديم قادر لا يمنع عليه الفعل أبدا لو اراده وليس في هذا القدر ما هو واجب اثبات زمان ممتد الا  
 أن يضيف الوهم اليه بتسميته اشياء أخرى فانه ان كان ليس في هذا الوضع ما هو واجب سرمدية الزمان كما قال  
 فقيه ما هو واجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك زمان وذلك ان الله تعالى لم يزل قادرا على الفعل  
 قابس ههنا ما هو واجب امتناع مقارنته له على الدوام لوجوده بل لعل مقابل هذا هو الذي يدل على

الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا للحقيقة لاسيما في الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا أو عرضا  
 عاما بالقياس اليها الانواع فانهم لم يذكر والبيان كونه طبيعة نوعية شيئا بعينه وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني لجميع  
 الاجسام طبيعة نوعية لان جسميته اذا اخذت جسمية أخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه طافية عنصرية وتلك  
 بلاطية فلكية وفي أمور تخلق الجسمية من خارج فان الجسمية أمر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخوقة

انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتأثرة عنها في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا مالم  
يقتنع بان يكون خطأ أو سطحا اذ ليس المقدار موجودا والطبيعة موجودة آخر بل الخطية نفسها هي المقدارية المتجولة عليها فالجسمية  
مع كل شئ يفرض شئ متغير وهو جسمية فقط من غير زيادة وأما المقدار فليس مقدارا فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتا متغيرة  
اما خطأ أو سطحا أو جسميا تعليميا ٣٠ وكل ما كان اختلافا بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لاننا نسلم ان

الامتناع وهذا لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر الا في اوقات  
محدودة متناهية وهو موجود اذ لم يقدّم فعادت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قديما أو محدثا  
أولا يجوز ان يكون قديما أولا يجوز ان يكون محدثا أو يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قديما  
وان كان محدثا فهل يجوز ان يكون فعلا لفاعل أول أو لا فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد  
من هذه المتقابلات فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذ قلنا ان الأول لا يجوز  
عليه ترك الفعل الافضل وفعل الأدنى لانه نقص فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا  
محدودا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود دائما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم  
الغير محدود والوجود والفعل في هذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصيرة بالمعقولات فكيف يمتنع  
على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل وقيل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك في أذهاننا الى غير  
نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من  
طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا  
يتراخي فعله عن وجوده الا ان يكون بنفسه من وجوده شئ أعني أن لا يكون على وجوده المكامل أو  
يكون من ذوى الاختيار فلا يتراخي فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع ان القديم لا يصدر عنه  
الافعل حادث فقد وضع ان فعله بجهة ما مضى وانه لا احتماله من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث  
على قدم العالم) قال أبو حامد تسكروا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون متناهما  
ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا أول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن  
أن يوصف العالم فيه بانه متمتع بالوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالحال يمكن على وفق الامكان أيضا لم يزل  
فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محال وجوده فاذا كان ممكنا وجوده أيدالم يكن محال وجوده  
أيدا والافان كان محال وجوده أيدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أيدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده  
أيدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول وإذا  
صح أن له أول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى  
عليه قادرا (قلت) أمان يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكنا كانا لم يزل فانه يلزمه أن يكون العالم  
أزليا لان ما لم يزل ممكنا وضع الله لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن انزاله محال وما كان ممكنا أن يكون أزليا  
فواجب أن يكون أزليا لان الذي يمكن فيه أن يقبل الازلية لا يمكن فيه أن يكون فاحدا الا لو أمكن أن  
يكونا فاسدا أزليا ولذلك ما يقول الحكماء ان الامكان في الأمور الازلية هو ضروري (قال أبو حامد)  
الاعتراض أن يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا وبتصور احداثه فيه واذ اقدر  
موجودا أيدالم يكن حادثا لم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في الامكان  
وهو ان تقدر العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك وهكذا الى غير  
نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجوده ملائم مطاق لانهاية له غير ممكن وكذلك وجود  
لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال ان الجسم منتهى السطح ولكن لاثنين مقاديره في الكبير  
والصغير وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متناهما

الجسمية مع كل شئ  
يفرض شئ متغير وهو  
جسمية فقط لم لا يجوز ان  
تكون الطبيعة الجسمية  
أمرا مبهما كالمقدار  
لا يتصور وجودها الا بان  
ينضم اليها اصول مقومة  
لها وبعد تنوعها بانضم  
اليها أمور خارجية عنها  
وما ذكره من الاختلافات  
بالامور الخارجية مسلم  
ولكن انحصار اختلافها  
فيه متزوج وأيضا لم لا يجوز  
أن تكون طوائف متخالفة  
غير متشاركة في ذاتي  
ويكون امتياز بعضها  
عن بعض آخر بذواتها  
لا بالفصول والاختلاف  
بالمخارجيات يكون تابعا  
لاختلاف حقائقها  
(فان قلت) هب ان ما ذكر  
من الدليلين على انتفاء  
الجسمية عنه تعالى غير  
تام لكن البرهان قد دل  
على كون الواجب مقطعا  
لسلسلة المحركات وعلة  
فاعلة لها والجسم لا يجوز ان  
يكون فاعلا لان الجسم وما  
يجعل فيه من الاعراض  
انما يؤثر في قابل له وضع  
مخصوص بالنسبة اليه  
فان النار لا تسخن أى شئ

اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تنضي  
كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها وهذه المقدمة أعني عدم تأثير الجسم وما يحل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضروري ومادة  
من الامثلة الجزئية انما هو للتنبيه عليها باستقراء الاجسام واحوالها في تأثيراتها والمعلولات قبل وجودها لا وضع لها بالنسبة اليه  
بجسم يفرض فاعلا لا وجود له لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جسميا لان الواجب لا بد وان يكون عليه مستقلة لمعلول أول

تتصل سلسلة الحسكات حتى ينقطع التسلسل به لما مر من البرهان (قلت) لا نسلم ان الجسم وما يؤول فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرور وغيره مجموعة وما ذكر من استقراء احوال الاجسام في تأثيراتها تجريبة ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية **فصل في تمييزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلي** ولهم فيه مسائلك (الاول) انه تعالى مجرد عن المادة ولو احدها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون ٣١ معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا

ولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما انه تعالى مجرد عن المادة ولو احدها فلما ثبت من انه تعالى ليس بجسم ولا جسماني واما ان كل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا فلان ذاته منزهة عن الموارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المتضمنة للانقسام الى الاجزاء المتباعدة في الوضع وهي المانعة من التعقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان العقل من غير احتياج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل واما ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه فان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل

فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم ازلما واما من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما رضع ابو حامد في الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث وغير ذلك الى غير نهاية كالحال في اشخاص الناس وخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرط في وجود المتأخر ومثال ذلك انه ان كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الاخر آخر فقد يلزم ان يمر الامر الى غير نهاية والارز ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطية بحتم التي يحجبون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزاله كذلك قد يظن به انه ليس محالا لكن انزاله كذلك اذا لخص عنه فظهريته محال لانه يلزم ان يكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدأ الاول بالحوال الذي صدوره عن الشخص وذلك بتوسط محرك ازل وحركته ازلية فيكون هذا العالم جزأ من عالم آخر كالحال في الاشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فالاضطرار لما ينتهي الامر الى عالم ازل بالانفصال او بتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فقطعهما بهذا العالم اولى اعني بانزاله واحدا بالعدد ازلما بدليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثة محال (قلت) حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ليس يقضي ان يمتد فيه انه الامكان الذي من قبل الفاعل وذلك ان قوله ان في زيدا يمكن ان يفعل كذا غير قوله ان في المفعول انه يمكن ولذلك يشترط في امكان الفاعل ان كان القابل الذي لا يمكن ان يفعل معتمدا فاذ لم يمكن ان يكون الامكان المتقدم على الحادث غير موضوع أصلا ولا يمكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا يمكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتكون بجماهي مادة لانها تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة متكونة فن جهة ما هي مركبة من مادة وصورة وكل متكون قائما بنفسه يكون من شيء ما فاما ان يرد ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية فذلك مستحيل وان قدرنا محركا ازلما لانه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه واما ان تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كاش ولا فاسد ويكون تعاقبها ازلما ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون ههنا حركة ازلية تفيد ههنا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدة ذات الازلية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكونات ههنا فسادا لا آخر وفساده هو كون غيره والاشياء تكون من غير شيء فان معنى التسكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة الى الفعل ولذلك فلا يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون اعني الذي نقول فيه انه يتكون فبقي ان لا يكون ههنا شيء حاصل للصور المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها (قال ابو حامد) الاعتراض ان يقال الامكان الى قوله المادة (قلت) اما ان الامكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين فان سائر المعقولات الصادرة لا بد ان تستدعي أمرا

فتمنعه عن ان ينفلك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة والحكم على شيء بشيء يقتضي تصورهما معا فادن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر لان اثنى اذا كان معقولا مع غيره كما عامحا لهما في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنا احدا لهما لئلا يخرج وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه



أذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لأن صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل أذهى استمداد  
المقارنة المطلقة واستمداد المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة وهي متقدمة على المقارنة في العقل لأن الأعم متقدم على  
الأخص والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصح المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو توقفت هي  
على يلزم الدور فاذن صحة المقارنة ٣٤ المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فإذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة

المقارنة المطلقة ثابتة له  
وهي حينئذ لا يمكن إلا  
بأن يحصل فيه العقول  
حصول الحال في المحل  
وذلك لأنه إذا كان قائم  
الذات امتنع أن تكون  
مقارنته للغير لحلوله فيه  
وحلولها في ثالث والمقارنة  
تتصرف في هذه الثلاثة فإذا  
امتنع اثنتان منها فبين  
أن تكون الصحة بالنسبة  
إلى الثالثة وهي صحة  
مقارنته للعقول الآخر  
مقارنة المحل للعقل فثبت  
أن كل ما يصح أن يعقل  
فإذا وجد في الخارج وكان  
مجرداً قائمًا بنفسه يصح  
أن يقارنه مع عقول آخر  
مقارنة الحال للمحل وكل  
ما كان كذلك يصح أن  
يكون عاقلًا لذلك الغير  
أذ لا معنى لتعقل ذلك  
الغير إلا مقارنته ذلك الغير  
لوجود المحرر القائم  
بالذات مقارنته الحال للمحل  
فكل مجرد يصح أن يكون  
عاقلًا لغيره وإذا صح أن  
يكون عاقلًا له كان تعقله  
له حاصلًا بالفعل لأن  
التفسير والحسوث من  
توابع المادة كما عرفت  
(جوابه) أنا لا نسلم أن كل  
مجرد يصح أن يكون معقولاً وما ذكر إبياته من أنه لا مانع من التعقل إلا المادة ولواقعها وهي منفصلة عن المجرد في  
محل المنع ولم لا يجوز أن يكون للعقل مانع آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها وإثبات  
سلمان ذلك ليس لأن كل ما يصح أن يكون معقولاً مع غيره يصح أن يكون عاقلًا إذا كان قائمًا بنفسه وما ذكر في بيانه غير تام لأن انتفاء  
توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنًا لغيره إذا وجد في الخارج قائمًا بذاته لجواز أن يكون

موجود خارج النفس إذا كان الصادق كما قيل في حده أنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه  
خارج النفس فلا بد في قولنا في الشيء أنه يمكن أن يستدعي هذا الفهم شيئاً أو حذفه هذا الامكان وأما  
الاستدلال على أنه لا يستدعي الامكان موجوداً يستند إليه بدليل أن تمتنع لا يستدعي موجوداً يستند  
إليه فقول سفسطائي وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعاً مثل ما يستدعي الامكان وذلك من أن الممتنع هو  
مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعاً فإن الامتناع الذي هو سلب الامكان فإن كان  
الامكان يستدعي موضوعاً فإن الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعاً أيضاً مثل قولنا  
إن وجود الخلاء ممتنع بأن وجود الابداء مقارفة ممتنع خارج الأجسام الطبيعية أوداخلها ونقول إن  
الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد وقول أنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحد أو مضى ذلك في  
الوجود وهذا كله بين نفسه فلا معنى لاعتباره هذه المغالطة التي أتى بها ههنا (قال أبو حامد) والثاني أن  
السواد والبياض إلى قوله ألياً الامكان (قلت) هذه مغالطة فإن الممكن يقال على القابل وعلى المقبول  
والذي يقال على الموضوع بقابله الممتنع والذي يقال على المقبول بقابله الضروري والذي يتصف  
بالامكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الامكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل  
لأنه إذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحال لهذا الامكان هو  
الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل وذلك بين من حده الممكن فإن الممكن هو  
المعدوم الذي يتبين أن يوجد وأن لا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكن من جهة ما هو معدوم ولا  
جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة إن المعدوم هو ذات ما  
وذلك أن المعدوم يضاد الوجود وكل واحد منهما ما يختلف صاحبه فإذا ارتفع عدم شيء ما خالف وجوده وإذا  
ارتفع وجوده خالف عدمه وما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن يتقلب وجوداً ولا نفس الوجود أن  
يتقلب عدماً وجب أن يكون القابل له شيئاً لا شاغرها وهو الذي يتصف بالامكان والله يكون  
والأنتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم  
إلى الوجود كالحال في انتقال الاضداد بعضها إلى بعض أعني أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب  
عليه إلا أنه في التغير الذي في سائر الأعراض بالفعل وهو في الجوهر بالقوة وليس لنا قدر أيضاً أن  
نجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الشيء الذي بالفعل أعني الذي منه التكون من جهة ما هو  
بالفعل لأن ذلك أيضاً يذهب والذي منه التكون يجب أن يكون جزءاً من التكون فاذن ههنا موضوع  
ضروري هو القابل للامكان وهو الحامل للتكون والتغير وهو الذي يقال فيه أنه لا يكون وتغير وانتقل  
العدم إلى الوجود واسنان قدر أيضاً أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل أعني من طبيعة  
الموجود بالفعل لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود وذلك أن التكون هو من معدوم لا من  
موجود فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على انتفاءها إلا أن الفلاسفة قالوا انتفاءها لا تعري من  
الصورة الموجودة بالفعل أعني لا تعري من الوجود وانما تنتقل من وجود إلى وجود كأنه انتقال النطفة  
مثلاً إلى الدم وانتقال الدم إلى الأعضاء التي للحسب وذلك انتفاء الوتر من الوجود لكانت موجودة  
بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كثر فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمى بها الجولي

مجرد يصح أن يكون معقولاً وما ذكر إبياته من أنه لا مانع من التعقل إلا المادة ولواقعها وهي منفصلة عن المجرد في  
محل المنع ولم لا يجوز أن يكون للعقل مانع آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها وإثبات  
سلمان ذلك ليس لأن كل ما يصح أن يكون معقولاً مع غيره يصح أن يكون عاقلًا إذا كان قائمًا بنفسه وما ذكر في بيانه غير تام لأن انتفاء  
توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنًا لغيره إذا وجد في الخارج قائمًا بذاته لجواز أن يكون

وجوده انه على شرط الصحة المقارنة فان ماهية المجرى وان كانت محدودة في الزمن والمكان لا يكون الوجود الذهني شرط الصحة المقارنة فلا يصح المقارنة بينهما ما الا اذا كان المجرى موجودا في الخارج قائما بذاته لا يتناهى شرطها (فان قلت) لو كان الوجود الذهني شرط الصحة المقارنة المطلقة لزم الدور ايضا لان كل ماهو شرط الصحة المقارنة فهو شرط لوجوده فانلو كان الوجود الذهني شرط الصحة المقارنة المطلقة كان شرط الوجودها ٣٣ ايضا والوجود الذهني اخص من مطلق

المقارنة اذهبه ومقارنة  
المعقول للعقل واشترط  
الاعم بالشئ يستلزم  
اشتراط الأخص به فيكون  
الوجود الذهني الذي هو  
المقارنة المخصوصة مشروطا  
بنفسه واذا لم يجز كون  
وجود المجرى في العقل  
شرط الصحة المقارنة المطلقة  
بينه وبين غيره جازت  
المقارنة اذا كان المجرى  
موجودا في الخارج (قلت)  
ليس المراد بكون الوجود  
الذهني شرط الصحة المقارنة  
المطلقة ان يكون الوجود  
العقلي شرط الكل ما يطلق  
عليه المقارنة بالنسبة الى  
المجرى سواء كانت تلك  
المقارنة مع العقل أو  
المعقول حتى يرد ما ذكر بل  
المراد ان المقارنة المطلقة  
بين المجرى والمعقول الآخر  
الذي اجتماعه في العقل  
مشروطة بكون المجرى في  
العقل ولا يلزم من اشتراط  
المقارنة المطلقة من المجرى  
والمعقول المذكور بوجود  
المجرى في العقل اشتراط  
المقارنة بين المجرى والعقل  
بذلك حتى يلزم اشتراط  
الشئ بنفسه وايضا لو صح  
ما ذكر لا يمكن صيرورة

وهي على الكون والفساد وكل موجود يعبرى من هذه الطبيعة فهو عند غير كاش ولا فاسد (قال أبو حامد) والثالث ان نفوس الأدميين الى قوله هذا الاشكال (قلت) لا أعلم أحدا من الحكماء قال ان النفس حادثة وحدودها حقيقة ثم قال انها باقية الاما حكماء عن ابن سينا واغلب الجيعة على ان حدودها هو اضافي وهو ان اتصالها بالمكانات ليس بمعية القابلة لذلك الاتصال كالاتصال التي في المراتب الاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة اما كان الصور الحادثة الفاسدة بل هو امكان على نحو ما يزعمون ان البرهان أدى اليه وان الحاصل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الميولي ولا يقف على مذهبهم في هذه الاشياء الامن نظري في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ووعلم عارف فتعرض أي حاد الى مثل هذه الاشياء على هذا النحو من التعرض لا ياتي مثله فانه لا يتخول من أحد أمرين اما انه فهم هذه الاشياء على حقائقها فاساقها على غير حقائقها وذلك من قبل الاشرار وامانه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحيط به علما وذلك من فعل الجهال والرحسل يجلب عندنا عن هذين الوصفين ولين لا بد للجواب من كبر وفي كبره أي حامد هي وضعه هذا الكتاب ولعله طرا الى ذلك من أجل زمانه ومكانه (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى قوله بهذا الطريق (قلت) ما أورده في هذا الفصل هو كلام غير صحيح وأنت تتبين ذلك مما ذكرنا من تفهيم طبيعة الممكن (ثم قال أبو حامد) معاندا للحكماء والجواب ان رد الامكان الى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا كلام فسقسط أي لان الامكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الزمن كسائر الكليات وليس العلم على الكلي والكنة علم للجزئيات بخوكلي يفعلها الذهن في الكليات عند ما يجرد عنها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد الكلي ليست طبيعة الطبيعة الاشياء التي هوها كلي وهو في هذا القول غلط فاخذ ان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون ان يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلي أعني الامكان الكلي والكلي ليس معلوم بل به تعلم الاشياء وهو شئ موجود في طبيعة الاشياء المعلومة بالقوة ولولا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ماهي كليات ادراكا كاذبا واغما يكون ذلك كذلك لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض والامر بالعكس أعني انها جزئية بالعرض كلية بالذات ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ماهي كلية غلط فيما وحكم عليها باحكام كاذبة فاذا جرد تلك الطوائع التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن أن يحكم عليها بحكم صادقا ولا يختلف عليه الطوائع والممكن هو واحد من هذه الطوائع وايضا فان قول الفلاسفة الكليات موجودة في الاذهان لاق الاعيان اغاير بدون انها موجودة بالفعل في الاذهان لاق الاعيان وليس يريدون انها ليست موجودة أصلا في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلا لكانت كاذبة واذا كانت خارج الاذهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن ومنه ارام أن يغلط لانه شبه الامكان بالكليات لكونها مجتمعات في الوجود الذي بالقوة ثم رجع أن الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلا فأتعجب ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فأتعجب هذه المغالطة واخبرتها (قال أبو حامد) وأما قولهم وقد رعدم العقل على قوله تناقض كلامهم (قلت) الذي يظهر من هذا القول مخالفته وتناقضه وذلك

تمهات - ابن رشد

الجوهر عرضا لقيام ما ذكر من الدليل فيها بان يقال اذا قلنا ماهية الجوهر فلاشك في حصول ماهيته في العقل فتكون ماهيته المرحومة بالوجود الذهني قائمة بالموضوع لاحتران يكون وجوده الذهني شرط الوجود في الموضوع لان وجوده الذهني نفس وجوده في الموضوع فصح الحصول في الموضوع لاهية مطلقة فصح على ذلك انطوار جوهرية ان تنطبع به كونهما قائمة بنفسها في شئ هو الذهن فيصح انقلابها من الجوهرية الى العرضية والتحقيق في

أن الوجود على قسمين قسم يترتب عليه الآثار ويظهر منه الأحكام وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا وعينا أو أصلا وقسم لا يترتب عليه ماذن من الآثار والأحكام وهو يسمى وجودا ذهنيا وظاهريا أو غير أصلي وهما متمازان بالحقيقة والوجود الظلي لا يحصل إلا في المدرك يستلزم المقارنة المخصوصة أعني مقارنة الحدال للحدل لأنه نفس تلك المقارنة أو نوع من ذلك النوع في الجنس بل المقارنة لازمة لخارجية له فلا يلزم ٣٤ من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه فإن العرضي المختص بشئ مشروط بذلك

ان قالوا ان أقنع ما لم يكن فيه انناؤه على مقدمة بين احدهما انه بين ان الامكان منه جزئ خارج النفس وكل وهو قول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج النفس من الممكنات هي طبيعة الكل الذي في الذهن فليس للطبيعة الجزئية ولا الكل حتى يكون طبيعة الجزئ هي طبيعة الكل وهذا كله مصنفات وكيف ما كان فان الكل له وجود ما خارج النفس (قال أبو حامد) وأما العذر عن الامتناع الى قوله في ذاته (قلت) هذا كله كلام ساخط فانه لا شك ان قضايا العقل انما هي حكمه على طائفة الاشياء خارج النفس فلا يمكن ان يكون خارج النفس ولا يمكن ان يكون قضية العقل بذلك كذا قضية ولولم يكن فرق بين العقل والوهم لما كان وجود الظاهر لله سبحانه وتعالى بمنتهى الوجود في الوجود كما أنه وجوده وأحب الوجود في الوجود لا معنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم العذر باطل الى قوله في الموضوعين (قلت) يريد انهم يلزمهم ان وضعوا الامكان محذور النفس غير منطبع في المادة أن يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لان مصدر عنه العقل فيستوى الامكانان وذلك شئ شنيع وذلك أن على هذا الوضع تأتي النفس كأنها تدر البدن من خارج كما تدر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كالا يكون الصانع هيبة في المصنوع (والجواب) أنه لا يمتنع أن يوضع الكلالات التي تحرى محرى الهيئات ما يفرق بحله مثل الملاحة في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان البدن كآلة للنفس فهي هيبة مفارقة واس الامكان الذي في الآلة كالامكان الذي في الفاعل بل توجد الآلة في الحالتين جميعا أعني الامكان الذي في المنقل والامكان الذي في الفاعل ومن جهة انها متحركة يوضع في الامكان الذي في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الامكان الذي في القابل هو بينه الامكان الذي في الفاعل وأنشأ الامكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ليس حكما عقليا فقط بل حكما على شئ خارج النفس فلا منفعة للمعادنة تشبيه أحد الامكانين بالآخر ولما شعر أبو حامد ان هذه الأقاويل كلها انما هي بدو كوا وسيرة عندهم لا يقدرون على حلها وهو من فعل الشرار السفسطانيين (قال) فان قيل فقد دعواهم الى قوله بالهدم (قلت) أما مقالات الإشكالات بالاشكالات فليس يقتضي هدم ما وانما يقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض الاشكال بالاشكال ولم يكن عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله واكثر الأقاويل التي عاندهم هاهنا التي هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها ببعض وتلك المعاندة في برئامة والمعاندة التامة انما هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله انه يمكن تخصيصهم أن يدعوا أن الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في الكل فانه لو سلم صحة الشئ بهتمهم لم يلزم عن ذلك ابطال كونه الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الأمرين اما ابطال كونه الكل في الذهن فقط واما كونه الامكان في الذهن فقط وقد كان واجبا عليه أن يتبدى بتقرير الحق قبل أن يتبدى بما هو حجب غير الظاهر من نفسه كدهم لئلا يجوز التناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو هو يتبدى قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل اليه بعد قوله لم يؤلفه وقوله انه ليس بتعريف هذا الكتاب نصرة له بغير شخص انما قاله لئلا يظن به انه يقتضيه نصرة مذهب الاشعرية والظاهر

الشيء دونه ولو سلم انه لا يجوز أن يكون وجوده المعنى شرطا لصحة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحتها دونها بل هو أن لا يتوقف عليه ولا تنفك عنه فان العلة غير مشروطة بالمول ولا متوقفة عليه مع أنها لا تنفك عنه أصلا والشئ بعد ما أورد الاعتراض على المحنة المذكورة بأنه يجوز أن يمكن مقارنة المحرول للمقول عند كون ذلك المحرول في العقل ولا يمكن عند حصوله في الخارج لانتفاء شرط أو وجود مانع (أجاب) ان استدعاء مقارنة المحرول للمقول ان كان لازما لمادة المحرول مطلقا سواء كانت في الذهن أو في الخارج سقط الشك بالكلية إذ يمكن حينئذ مقارنة المحرول للمقول اذا كان ذلك المحرول في الخارج وان لم يكن لازما مطلقا بل انما يحصل بالاستعدادا للمقارنة عند عدم وطراف القوة الساقلة وحينئذ اما أن يكون حصول الاستعداد

مع المقارنة أو بعدها أو قبلها والاولان لو حوينا تقديم استعداد الشيء على حصوله فانه يتمتع أن يحصل صفة الشيء وكون استعداد حصوله أو امتناع حصوله صفة له ويرتبط بتقدير استعداد حصوله في عين الثالث وهو أن يكون الاستعداد مقارنا للمحرول لا قبله ذلك لا يجوز ان يكون قبل حصول المقارنة فيكون الاستعداد لنفسه ماهية للمحرول لأن ماهية الجبروت كونه في ذاته لا ينافي كونه في ذاته ولا ينافي كونه في ذاته فليس يتبع الاو احسن

الأبرسية فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد وفيه نظر ظاهر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن الواحق الخارجية  
الا انها غير مجردة عن الواحق مع ما لفاتها بالاشك في كونها المحمودة للوجود الذهني فيجوز ان يكون ذلك شرط الاستعداد فلا يحصل  
الاستعداد عند كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذه الحجة أعني المسلك الأول لا يثبت كون المبدأ الأول عالميا بغيره على تقدير صحة إنتاج  
أن الواجب لذاته بعقل الاشياء بحصول صورها فيه وهذه النتيجة باطلة عند جهة ورا افلاسة ٣٥ فها هو نتيجة هذه الحجة عننون

من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن انبثاق ذلك واضحها  
ثبوتها له كتابه المسمى بعشكة الانوار (المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية العالم والزمان والحركة  
يقال ابو حامد) اعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى الى قوله بالحقول (قلت) اما قوله اغما يلزم عن دليالهم  
الاول من ازالة العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحح وكذلك دليالهم الثاني واما قوله انه ليس  
يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فاننا نخيل ان يكون العالم ازلما فيما  
مضى واستنا نخيل ان يكون ازلما فيما يستقبل الا اننا نزيل العلاف فانه يرى ان كون العالم ازلما من  
الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم ان العالم لم يزل مكانه وان امكانه يلحقه حالة جملة معه بقدر  
بما ذلك الامكان كما يلحق الماوجود الممكن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد  
انه ليس له اول صحيح لهم ان الزمان ليس له اول اذ ليس هذا الامتداد شيئا الا الزمان ونسبة من سمى  
دهرا لامعنى لها واذ كان الزمان مفارقا لامكان والامكان مفارقا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك  
لا اول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله اول فقصية باطلة لان الاول يوجد في الماضي ازلما كما  
يوجد في المستقبل واما فريقتهم في ذلك بين الاول وفعله فدعوى تحتاج الى برهان ليس وجود ما وقع  
في الماضي مما ليس بازلي غير وجود ما وقع في الماضي من الازلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير  
الازلي هو متناه من الطرفين اعنى ان له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي من الازلي فليس له  
ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يصنعون للحركة الدور بابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها  
انقضاء لانهم لا يصنعون وجودها في الماضي وجود الكاش الفاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك  
كانت هذه القضية صحيحة ان كل ماله ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيئا له ابتداء وليس له انقضاء  
فلا يصح الا لو انقلب الممكن ازلما لان كل ماله ابتداء فهو ممكن واما ان يكون شيئا يمكن ان يقبل الفساد  
ويقبل الازلية فتش غير معروف وهو مما يجب ان يفحص عنه وقد فحص عنه الاوائل فابطلوا دليل  
موافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد واشد انما الاصل القول بالحدوث واما من فرق بين الماضي  
والمستقبل بان ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود راغا  
يدخل فيه شيئا فشيئا فالكلام محمول وذلك ان ما دخل في الماضي بالحقيقة قد دخل في الزمان وما دخل في  
الزمان فالزمان بفضل عايه بطرفيه هو كل وهو متناه ضرورية واما ما لم يدخل في الماضي كدخول  
الحادث ولم يدخل في الماضي الا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي عندنا في غير نهاية وليس له كل وما لا  
كل له ولا جزم له وذلك ان الزمان ان لم يوجد له مبدأ اول حادث في الماضي لان كل مبدأ احاط به وحاضر  
في كل حاضر قبله ماض فباب وجوده سواء قال الزمان والزمان مساوق له فقصه يلزم ان يكون غير متناه وان  
لا يدخل منه في الوجود الماضي الا اجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه كما لا يدخل في الوجود المتحرك  
في الحقيقة الا الآن لان الحركة لا تكون المتحرك على العظيم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سبيل  
فانه كما ان الموجود الذي لم يزل فيما مضى استنا نقول ان ما لم يكن من وجوده قد دخل الآن في الوجود  
لانما كان ذلك كذلك كان وجوده له مبدأ اول كان الزمان يحصره من طرفيه كذلك نقول فيما كان  
مع الزمان لافيه فالدورات الماضية اغما دخل عنها في الوجود الوهي ما حصره منها الزمان واما التي

وذا قال عبيدا لغيره لا بد وان يعلم ان ذاته مبدء الوجود في علمه غير لان العلم باضافه امر الى آخر يستلزم العلم بكل واحد من المنضافين ثم اذا علم ذلك الغير لا بد وان يعلم مبداء ذاته الغير وقد ثبت ان الماعدا واجب الوجود فانه يصدق عليه  
واسمى سائرته بالاحرة الباقية بل هو من ذاته تعالى بذاته تعالى بكل ما عداها (واجب عنه بل وجود الاول) انا لانسان كل مجرد  
قائم بذاته فان ذاته القائمة بذاته حاضرة ذلة ذاتية لم يتصور نسبة لا تقع في الابن المتفاني بن وادلا قاطع بين الذي ونفسه فلا اضافة



ورد بان التغاير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذات المجرد باعتبار صلاحيتها للعلومية في الجملة مغايرة لما باعتبار صلاحيتها العلمانية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها وقد يقال التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا ثبت كونه علميا بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول فليتأمل (وثانيا) اننا لانسلم ان كل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له ٣٦ لا بد وان يسبق لذاته قولهم لان التعقل ليس الا حضور الماهية المجردة للامر المجرد

القائم بنفسه عن نوع ولم  
لا يجوز أن يكون العقل  
عبارة عن حالة نفسية  
تحصل في حالة ادون بعض  
المجردات (وثالثها) أنا  
لا نسلم أن العلم بالعلة يوجب  
العلم بالعلول أن أريد أن  
العلم بالعلة من حيث ذاتها  
المحصلة يوجب العلم  
بالعلول كما هو الظاهر من  
التقرير الأول إذ لا دليل  
عليه دعته به وإن أريد أن  
العلم بالعلة من حيث أنه  
مبدأ أو علة للعلول موجب  
للعلم بالعلول فذلك لا شأن  
في بطلانه لأن العلم بكونه  
مبدأ للعلول موقوف على  
العلم بالعلول ضرورة توقف  
معرفة الأضافة على معرفة  
المضافين فامتنع أن يكون  
موجباً له وإن أريد أن  
العلم بالعلة من حيث أنه  
علة للعلول مستلزم للعلم  
بالعلول وإن لم يكن موجباً  
له كما هو ظاهر التقرير  
الثاني فلا خصم أن يمنع  
كون المبدأ عالماً بذاته من  
حيث أنه علة للعلول فإن  
المبدئية والعلوية أمران  
ولاشك أنه مغاير لنفس  
ذاته المحصورة فلم يلزم أنه  
لا بد من نفيه له لئلا لا الأمر

(فان قلت) اما كانت الالهة لدايم الخصوصية موجبة للملوك المخصوص كان العلم بمقتضاها موجباً للملوك وهذا اضرب وري لا وجه له  
ولما ثبت ان الذي يكون الماهية موقوفة كون تلك الماهية حاضرة لاجزائها المجردة قائم بذاته لزم كون المبدء ثبوتية معقولة له تعالى لا  
كون الباري تعالى مبدءاً لغيره حاضرة لانه الجرد والاقامة في نفسه لا يكونه وصفا له تعالى ثم انه يلزم من علمه بكونه مبدءاً لغيره علمه بكونه مبدءاً لغيره

المطلوب (قلت) المعلوم انهما وان هين الالة الخارجية مستلزمة لذات المعلول الخارجي واما ان صورتهما مستلزمة لصورته فليس معلوما  
 لنا بالضرورة ولا بالنظر اذا الاعتان تخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام عين احدهما عين الآخر ان تكون  
 صورة احدهما مستلزمة لصورة الآخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية الالة من حيث هي مستلزمة لماهية المعلول وهو ممنوع وبهذا  
 تسليم ان معنى كون الالهية معقولة كونها حاضرة للوجود المجرد القائم بذاته لان سلم ان ٣٧ المبدئية حاضرة له فان حضور

الذي للشيء انما هو بوجوده  
 له اما وجودا متاصلا  
 كصفاته الحقيقية الخارجية  
 او غير متاصل كما اذا  
 حصل صور الاشياء  
 الخارجية فيه والمبدئية  
 وصفة اعتباري ليس له  
 وجود خارجي في ذات  
 المبدأ حتى تحضر له باعتبار  
 وجوده الخارجي فيه ولم  
 يثبت ايضا حضورها له  
 باعتبار وجودها الظلي  
 فان انصاف الموصوف  
 بالصفة لا يقتضي نبوت  
 الصفة لاي الخارج ولا  
 في الذهن فليس يلزم كونها  
 معقولة له فلا يثبت  
 المطلوب بل المتأخر  
 لوصف المجرد القائم  
 بذاته هو وصفه الحقيقية  
 وللم يتسبر في حضور  
 الصفة لوصف ذلك  
 لوجب ان نعرف بالضرورة  
 جميع الصفات الاعتبارية  
 والسلبية التي لنفسنا من  
 تجردها وحدوثها وليس  
 كذلك بالضرورة (المسالك  
 الثالث) ما يخصه بعض  
 المتأخرين وهو ان السلم  
 كمال مطلق للوجود من  
 حيث هو موجود وكل  
 كمال مطلق للوجود من

الناظر في هذه الاشياء من شكوك لا يخلص له منها فعل الله ان يجعلها وايانا من بلغ درجة العلماء  
 الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الجائز من أفعاله والواجب التي لا تنتهي وكل ما قلته من هذا كله فليس  
 بين ههنا ويجب ان يفحص عنه بعناية على الشروط التي يبينها القدماء واشترطوها في الفحص ولا بد  
 مع ذلك ان يسمع الانسان أقاويل المتخالفين في كل شيء يفحص عنه ان كان يجب أن يكون من أهل  
 الحق (قال أبو حامد) والجواب عن الكل الى قوله على حالة كماله (قلت) الذي عانديه هذا القول في  
 هذا الوجه هو ان اللزوم بين المقدم والنتيجه غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم ان يذبل اذا كان  
 الفاسد يقع للشيء قبل الذبول واللزوم صحيح اذا وضع الفاسد على المجري الطبيعي ولم يوضع قسرا وسلم ايضا  
 ان الجرم السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على المجري الطبيعي فهو يذبل قبل ان يفسد  
 ضرورة لكن هذه المقدمات لا يسلمها المتكلمون في السماء فيبرهان فذلك كان قول جالينوس اقتناعيا  
 والاولى من هذا القول ان السماء لو كانت تفسد لفسدت اما الى الاسطوانات التي تركبت منها واما الى  
 صورة أخرى بان تخالف صورتها وتقبل صورة أخرى كما تعرض لصورها لسايطان يتكون به منها من  
 بعض اعني الاسطوانات الأربعة ولو فسدت الى الاسطوانات لكانت جزء من عالم آخر لانه لا يصح أن  
 يكون من الاسطوانات المحصورة فيها الان هذه الاسطوانات هي جزء لا مقدار له بالاضافة اليها بل نسبتها  
 منها نسبة النقطة من الدائرة ولو خلت صورتها وقيلت صورته أخرى لكان ههنا جسم سادس مضاد  
 لها ليس هو السماء ولا أرضا ولا ماء ولا هواء ولا نارا وذلك كله مستحيل وأما قوله انه لم يذبل فهو قول  
 مشهور وهو دون الأول اليقينية وقد قيل من أي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان (قال  
 أبو حامد) الثاني انه لو سلم الى قوله كما سبق (قلت) لو كانت الشمس تذبذبت وكان ما يتخيل منها في مدة  
 الارصاد غير محسوس لظلم جرمها لكان يحدث من ذبذباتها في ما هيها من الاجرام ما له قدر محسوس وذلك  
 أن ذبول كل ذابل انما يكون بفساد اجزائه منه يتخيل ولا بد في تلك الاجسام المختلفة من الذابل ان تبقى  
 باسرها في العالم أو يتخل الى اجزاء أخرى وان ذلك كان يوجب في العالم تغييرا بينا لما في عدد اجزائه واما في  
 كيفية او لو تغيرت كليات الاجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب لتغير ما هيها من العالم  
 فتوهم ان الاضداد لعل على الاجرام السماوية يتخل بالنظام الالهي الذي هيها عند الفلاسفة وهذا القول  
 لا يبلغ مرتبة البرهان (قال أبو حامد) الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم الى قوله انهم حجت محالا  
 (قلت) أما ما حكاه عن الفلاسفة انهم يلزمون خصوصهم في هذا القول بجواز عدم العالم ان يكون  
 القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الاعداد كما الزمهم في المذهب فتدبر القول فيه عند  
 القول في حدوث العالم وذلك ان الشكوك الواقعة في ذلك الاحداث هي بينها الواقعة في الاعداد فلا  
 معنى لاعادة القول في ذلك واما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه ان يكون  
 فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون انفعال الاعداد فعل عدم ما فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليما  
 فلجئوا الى الاقاويل التي تذكر عنهم وهو هذا أمر يلزم ضرورة من قال ان الفاعل انما تعلق بعمله بايجاد  
 مطلق أعني بايجاد شيء لم يكن قبلا لا بالقوة ولا كان كما كان في الاعداد من القوة الى الفعل بل  
 انتمعه اختراعا وذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير ايجاد ما هو بالقوة الى ان يصير

حيث هو موجود ولا يمنع على واجب الوجود فيجب له اما ان يمتنع فلا ان لا يكون كمالا من وجهه ونقصا من  
 من وجهه كما انه لو يجب تكثيرا في كبره كمالا لا يجب من حيث هو علم أن يكون بصورة وانما لنفس  
 كماله ما قد يريه يكتفي فيما اختاره من عدم عيبه عيبا او اوصافا كبرى فلا ان الكمال المطلق للوجود من حيث هو  
 من حيث هو كمالا لا يوجب في نفسه عيبا او نقصا ولا يوجب في غيره عيبا او نقصا ولا يوجب في غيره عيبا او نقصا ولا يوجب في غيره عيبا او نقصا

وأما أن كل ما لا يمنع على واجب الوجود يجب له فلا نكل ما لا يمنع على واجب الوجود فهو واجب أو ممكن بالإمكان الخاص لا يسبيل إلى الثاني إذ لو أمكن عليه شيء بالإمكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال في حقه تعالى (و جوابه) أنا لا نسلم أن العلم كمال مطلق لوجوده فان معنى الكمال المطلق أن لا يكون كلاما من وجهه نقصا تاما من وجهه بل يكون كمالا على الإطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات ٣٨ وما ذكره من الدليل لا يدل عليه فانه انما يدل على أنه لا يوجب التكثر وهو نقص

مخصوص وعدم إيجابه له لا يستلزم عدم إيجاب غيره من النقصات لجواز أن يكون فيه نقص من جهة أخرى وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود وأيضا قوله لكان فيه جهة امكانية أن أريد به إمكان فيه جهة أخرى امكانية بالظن إلى وجوده في نفسه فمنوع وإن أريد بالنظر إلى بعض عوارضه فلم يستحالته ممنوعة قوله فيلزم التكثر ممنوع أن أريد باعتباره ذاته ومسلم ولمكنه غير مستحيل أن أريد باعتباره ذاته وجهاته فيعلم أن المسلم ممكن الآخرين من مسالك المسالك على تقدير تمامها يفيد أن العلم بجميع الموجودات بخلاف المسالك الأولى وقدر الامام الغزالي رحمه الله تعالى المسالك الأولى بأن الموجود الأول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض بجميع المعقولات مكشوفة له فان المنافع عن ادراك الاشياء المتعلقة بالمادة

بالفعل فهو يتعاق عندهم بوجوده في الطرفين أما في الإيجاد فيقتضيه له من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرفع عدمه وأما في العدم فيقتضيه من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا الكيفية يلزمه هذا الشك أعني أن يتعاق فعله بالعدم بالطرفين جميعا أعني في الإيجاد والعدم إلا أنه لما كان في العدم أي لم يقدر المتكلمون أن يتفصلوا عن خصومهم وذلك أنه ظاهرا أنه يلزمهم قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدم ما وذلك أنه إذا نقل الشيء من الوجود إلى العدم المحض فقد فعل عدم ما محضاً على القصد الأول بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل أمراً تابعاً وهذا يعني أنه يلزمهم في الإيجاد إلا أنه أخفى في ذلك أنه إذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة وإذا كان ذلك كذلك فليس الإيجاد شيئاً الا قلب عدم الشيء إلى الوجود إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة هي الإيجاد كان لهم أن يقولوا أن فعله إنما يتعلق بالإيجاد ولم يقدر وأن يقولوا في العدم أن كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم أن يقولوا أن فعله ليس يتعاق بإبطال العدم وأما يتعلق بالإيجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن يلزمهم ضرورة أن يتعاق فعله بالعدم وذلك أن الوجود على مذهبهم ليس له الأحال هو فيها معدوم باطلاق وحال هو موجود فبالفعل فاما إذا كان موجوداً بالفعل فليس يتعاق به فعل الفاعل ولا إذا كان عدماً فقد بقي أحد أمرين إما أن يتعاق به فعل الفاعل وإما أن يتعاق بالعدم فيقلب عينه إلى الوجود فيفهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يحوز انقلاب عين العدم وجوداً وانقلاب عين الوجود عدماً بان يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلاً عن العدم والوجود فهو لا يقوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذوا البصر الضعيف من ظن الشيء بدل الشيء حتى يظن بظن الشيء أنه الشيء فهو هذا كما ترى أمر لازم يفهم من الإيجاد أخرج الشيء من الموجود الذي بالقوة إلى الموجود الذي بالفعل وفي العدم عكس هذا وهو تغيره من الفعل إلى القوة ومن هنا يظهر أن الامكان والمادة لازم أن كل حادث وأنه ان وجوده موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم والحدوث وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية من أنهم يحوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف لأن ما يلزم في العدم يلزم في الإيجاد لكونه في العدم أي بطلان ذلك ظن أنهم ما يفترقان في هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتعوجه عليهم في العدم فقال أما المعتزلة فأنهم إلى قوله على وتيرة واحدة (قلت) هذا القول أضعف من أن يشتغل بالرد عليه لأن الغناء والعدم اسمان مترادفان لم يخلق عدماً لم يخلق غناء ولو قدرنا الغناء موجوداً لكان أقبح مراتبه أن يكون عرضاً ووجود عرض في غير محل مستحيل وأيضا كيف يتصور أن يكون العدم بفعل عدم ما وهذا كله شبهة بقول المرسمين (قال أبو حامد) الفرقة الثانية إلى قوله وكذا العدم (قلت) أما المكرامية فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذي يسمونه إيجاداً وفعل وهو الذي يتعلق به الفعل وكذلك يرون أن ههنا معدوماً وفعل لا يسمى إعداماً أو شيئاً معدوماً ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل وليس يوجب عدمه محسوب مثل هذه الحال في الماعل أن يكون محذوفاً لأن ههنا من باب النسبة والاضافة وحدث النسبة بالاضافة لا يوجب حدوثاً

والاشتغال بها ونفس الأدعي مشغول بتدبير البين الحادي عاداً انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تنس بالشهوات وأما في آراء المعتزلة الزيدية المعتزلة إلى ههنا الأمور والطائفة السنية أشد في حقيقة المعقولات كلها ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم من جنس واحد لا يولد ولا يشبههم شيء لأنهم أيضا عقل مجرد لا في مادة (وأجاب عنه) بأنه إن أريد بالعقل أنه يعقل سائر الأشياء فيكون له وجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس العقول في كيف يحصى من عقولهم لا دليل على أن أريد به أنه يعقل نفسه فلا نسلم

قوله وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكتشفة فله فان هذه المقدمة غير ضرورية ولا قام عليها برهان وماذا كثر من ان المسامحة  
 من ادراك الاشياء المتعلقة بالمادة والاشتغال بها وهى منتف في المحركات المختصة مدفوع بأنه لا يجوز ان يكون ما هو آخر غير المتعلق  
 بالمادة يوجد في بعض المحركات وفيه بحث اذ لا يخفى انه اذا اراد باله عقل انه يعقل سائر الاشياء لا تكون المقدمة الثالثة كل موجود  
 لاق مادة فهو عقل عين الدعوى كلف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية منذر جرحتها ٣٩ وان مرادهم بالعقل المحض ليس

أحدا ما ذكر في الترديد بل  
 ما من شأنه ان يكون  
 معقولا ولا يضاف قوله في تقرير  
 الاستدلال وكل ما هو عقل  
 محض فجميع المعقولات  
 مكتشفة ليس موافقا  
 لكلام الحق من منهم لانهم  
 ما استدلووا بهذا الدليل على  
 عموم علمه بجميع المعلومات  
 بل على علمه بغيره في الجملة  
 كما اشرنا اليه ثم قوله ونفس  
 الادعى مشقة ولا الخ لا يطاق  
 ما ذكرنا في احوال  
 النفوس البشرية بعد  
 المفارقة حيث قالوا ان  
 النفوس التي لم تكن سب  
 الكمالات حال تعلقها  
 بالابدان فهي ان كانت  
 عالمة بانها كمالات صارت  
 معذبة باشتياقها الى  
 حصوها وعدم تذكرها من  
 محصلها سواء كانت  
 متصفة باضداد الكمالات  
 كالنفوس المعقدة لا لا يطاق  
 المضادة للحق أولا كنفوس  
 المرضى والمهلكين الذين  
 لم يحصل لهم الاعتقادات  
 الحقة ولا الماطلة والفرق  
 ان المتصفة باضداد الكمالات  
 يكون عذابها امرا  
 بخلافه انما ما سبقت  
 فابقى الاشياء الى المحنة  
 لا بما حشيت يكون مشقة

واغما الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض الى  
 السواد ولا يكن قوطم ان الفاعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هي اضافة موجودة بين الفاعل  
 والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن الكرامة بهذا  
 الوضع ليس يلزمهم ان يكون القديم بفعل محدثا ولا ان يكون القديم ليس بقديم كما طنت الاشعية  
 لكن الذي يلزمهم ان يكون هنالك سبب اقدم من القديم وذلك ان الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير  
 ان يتقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو بين انه قد حدث في وقت الفعل  
 صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله الحدوث فيلزم ان يكون قبل السبب الاول سبب وعر  
 ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفرقة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا  
 القول في غاية السقوط وان كان كالمسألة كثير من القدماء اعني ان الموجدات في سبيل دائم وتكاد  
 لا تنهاى الحالات التي تلزمه وكيف يوجد وجود يقيني بنفسه يقيني الوجود ببقائه فانه ان كان يقيني  
 بنفسه فسيوجد بنفسه وان كان ذلك كذلك لزم ان يكون الشيء الذي به صار موجودا بغيره كان فانيا  
 وذلك محال وذلك ان الوجود ضد الفناء وليس يمكن ان يوجد ضدان شي من جهة واحدة ولذلك  
 ما كان موجودا محضا لم يتصور بغيره فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجودا  
 معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وايضا فان كانت الموجودات انما تنقي بصفة باقية في نفسه فذهل  
 عدمها انما تنقيها من جهة ماهية موجودة معدومة ومحال ان يكون لها ذلك من جهة انها معدومة  
 فقد بقي ان يكون البقاء لها من جهة ماهي موجودة فاذا كل موجود يلزم ان يكون باقيا من جهة ماهو  
 موجود والعدم امر طارئ عليه في الحاجة ليت شعري هل تبقى الموجودات بقاء وهذا كله تشبيه  
 بالفساد الذي يكون في العقل وانخل عن هذه الفرقة فاستحالة قوطم ان من ان يحتاج الى المعاندة  
 (قال أبو حامد) الفرقة الرابعة الى قوله صورها (قلت) اما من يقول بان الاعراض لا تبقى زمانين وان  
 وجودها في الجواهر شرط في بقاء الجواهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت  
 الجواهر شرطيا في وجودها اذ كان لا يمكن ان توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض  
 شرطيا في وجود الجواهر يوجب ان تكون الجواهر شرطيا في وجود أنفسها ومحال ان يكون الشيء  
 شرطيا في وجود نفسه وايضا كيف تكون شرطيا وهي لا تبقى زمانين وذلك ان الآن الذي يكون نهاية  
 العدم الموجود منها ومبدأ الموجود منها قد كان يجب ان يفسد في ذلك الآن الجواهر فان  
 ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشيء  
 المعدوم لما كان نهاية وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين شرطيا  
 في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لأن الذي  
 لا يبقى زمانين وجوده في الآن وهو السبيل والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السبيل شرطيا  
 في وجود الثابت أو كيف يكون ماهو باقيا بالذوق شرطيا في بقاء ماهو باقيا بالتحقق هذا كله هذيان  
 ونبغي ان يعلم ان من ليس بضع هو ليس للشيء الكاش انه يلزمه ان يكون الموجود بسيط فلا يمكن فيه  
 لان البسيط لا يتغير ولا يعلب جوهره الى جوهر آخر ولذلك يقول ابقراط لو كان الانسان من شيء  
 واحد لما كان بالبدناته أي لما كان بنفسه ويتغير وكذلك كان يلزم ان لا يتكون بل كان يتكون

الى ما لا يمكن من تحصيله وان لم تكن عالمة بانها كمالات كنفوس الله ولا طغاة والجهان لم يكن لها العلم الشوقي ولا الذنوب  
 وهذا الكلام منهم يدل على ان النفس انما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها في افهامها فاذا حركت هذه  
 فحصلت باقية في اربعة من الكمالات وكانت استعداد النفس عندهم للعلوم والاعمال لان استعداداتكم يحتاج الى تكميلها في اربعة من الكمالات  
 الآلات البنية حتى يفهم علمها من المبادئ الفارقة ما منكم استعدادها لله ثم انه روحه الله تعالى عن الشيخ فربما كما تجر رشوان العالم فله



الله تعالى والفاعل يجب أن يكون ما لا يتغير بالزمان والمكان بالاعتبار في العلم به لا بغيره (أبو حامد) إن الفعل  
قسمان ارادى وطبيعى وكون الفاعل فالما بقوله انما يلزم في الفعل الارادى لا الطبيعى والعالم عندهم صادر عنه تعالى طبعاً واضطراراً  
لا قصداً واختياراً فلا يلزم كونه عالماً (وثانيهما) هو انه وان سلم ان صدور الشيء عن الفاعل يقتضى علم الفاعل به لكن الصادر عندهم  
من الله تعالى ليس الا العقل الاول ٤٠ فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوماً فان علم الفاعل بما يصدر عنه هو بالواسطة

موجود لم يزل ولا يزال وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحوادث والفساد في النفس  
فلا معنى له (قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة والجواب أن ما ذكره هو إلى قوله اضافته إلى القدرة (قلت)  
هذا كله قول سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند فساد المفسد له لكن  
لا بان المفسد له تعلق فعله بعدمه بما هو عدم وانما يتعلق فعله ببقائه من الوجود الذي بالفعل إلى الوجود  
الذي بالقوة فتبعه وقوع عدمه وحده فعله هذه الجهة ينسب عدمه إلى الفاعل وليس يلزم من وقوع  
العدم أثر فعل الفاعل في الوجود أن يكون الفاعل فاعلاً له أولاً وبالذات فهو ما سلم له في هذا القول  
انه يقع عدمه ولا بد أثر فعل المفسد في الفاسد لزماً أن يقع عدمه بالذات وأولاً من فعله وذلك لا يمكن فان  
الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم أعني أولاً وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات الخمسة  
بسيطة لما تكونت ولا فسدت الا لتعلق فعل الفاعل أولاً وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل  
بالعدم بالعرض وثانياً وذلك ببقائه المفعول من الوجود الذي بالفعل إلى وجود آخر فيلحق عن هذا  
الفعل عدمه مثل تغير النار إلى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وكذا هو الامر عند الفلاسفة في الوجود  
والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم إلى قوله معقول (قلت) طريان عدمه على هذه الصفة صحيح وهو  
الذي تضمنه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادراً أو  
معقولاً أن يكون بالذات وأولاً والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكرون وقوع عدمه ان الفلاسفة ليس  
ينكرون وقوع عدمه أصلاً وانما ينكرون وقوعه أولاً وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله  
بالعدم ضرورة أولاً وبالذات وانما وقوع عدمه تابعاً لفعل الفاعل في الوجود هو الذي يلزم من  
قال ان العالم يعدم إلى لا موجود أصلاً (قال أبو حامد) فان قيل هذا انما يلزم على مذهب من إلى قوله  
عدم السواد (قلت) هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون أن عدمه طارو واقع  
عن الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من يمنع أن الشيء ينتقل إلى عدمه المحض بل عدمه عندهم  
طار عندهم ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضد ذلك كانت معه نداءً أي حامد لهذا القول  
معاندة صحيحة (قال أبو حامد) وهذا فاسد من وجهين إلى قوله إلى قادر (قلت) هو طار معقول ونسب  
إلى قادر لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء لانه ليس بقدر  
القادر أن يصير الموجود معدوماً أولاً وبالذات أي يقبل عين الوجود إلى عين عدمه وكل من لا يضع  
مادة فلا يتعلق عن هذا الشك أعني أنه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولاً وبالذات وهذا كله بين  
فلا معنى للاكتفاء فيه ولهذا قالت الحكماء ان المبادئ لا مورا لكائنة الفاسدة اثنتان بالذات وهما  
المادة والصورة وواحدة بالعرض وهو عدم لانه شرط في حدوث الحادث أعني أن يتقدمه فاذا وجد  
الحادث ارتفع عدمه وإذا فسد وقع عدمه (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض إلى قوله أو وجوداً  
(قلت) بل يمتزق أشد الاعتراق اذا وضع عدمه صادراً عن الفاعل كصدوره إلى وجوده وأما انما وضع  
الوجود أولاً وعدمه ثانياً أي وضع حادثاً من الفاعل بتوسط الحيز من الوجود عنه وهو تصبيره الوجود  
الذي بالفعل إلى القوة فإبطال الفعل الذي هو الملكة في الفعل فهو صحيح ولا يمتنع الفلاسفة من هذه الجهة  
ان بعدم العالم بان ينزل إلى صورة أخرى لان عدمه يكون هو تابعاً بالعرض وانما الذي يمنع عندهم

لا يلزم في الفعل الارادى  
فكيف في الطبيعى فان  
سورة الحجر من فوق جبل  
قد تكون بتحرك ارادى  
يوجب العلم بأصل الحركة  
ولا يوجب العلم بما يتولد  
منه من مصادمته وكسر  
غيره (قال رحمه الله) فهذا  
أضلاً لأحوالهم عنه  
وأقول هذا الاستدلال لم  
أجد في كلام أحد من  
الحكماء ولا في كلام النقل  
عنهم ولا يطابق أصولهم  
وقواعدهم أيضاً فانهم  
يسندون الافعال إلى  
طوائع لا شعور لها أصلاً  
وأظن انه تغيير للملك الذي  
نقلنا عنهم وهو انه تعالى  
يعلم ذاته وذاته علمه ما عداه  
والعلم بالعلمه يوجب العلم  
بالمعلوم بحذف بعض  
مقدماته أعني كونه عالماً  
بالعلم وان العلم بالعلمه يوجب  
العلم بالمعلوم والاكتفاء  
في الاستدلال بمجرد العلية  
ثم ان القول بان صدور  
العالم عنه تعالى عندهم  
بالطبع والاضطرار  
لا يبرهن الارادة والاختيار  
ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون  
بان فاعليته تعالى كفاعلية  
المجسودين من ذوي

الطوائع الجسمية بل ذهبوا إلى انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئته الفعل لازم  
لذاته وعدم مشيئته الفعل متعاضد في الشرطية لا يقتضى وقوع المقدم ولا يمكنه ومشيئته تعالى عندهم لا ترتب على علمه بوجه النظام  
الاكمل فلا يصلح الاستدلال به على علمه ولذلك لم يقع الاستدلال بنهم على علمه تعالى بمشيئته كما وقع لانه كذا بيننا على ان مشيئته زائدة  
على علمه ومشيئته علميه وما ذكره في جوابه الشان من ان العلم لم يبرهن من الله تعالى بغير دليل بالارادة وما يستعمله من العلم

بالواسطة لا يلزم أن يكون معلوما في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم اذا لم يكن الفاعل عالما بخصوصية الفعل التامة  
 لكن هذا لا يضرهم لأن الموجب لهم المعلوم ليس التامة بل العلم بالعلة التامة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بتفريك  
 ارادي لاوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصداقته وكسره غير متوجبه عليهم لان تمام العلة ليس معلوم هذا للحركة فلا  
 تكون الحركة بتتمامها معلومة ايضا فلا يعلم ما يتولد منها لان ما يتولد من الحركة انما ٤١ يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في

مسافة مخصوصة على وجه  
 مخصوص وعلم الفاعل لم  
 يتعلق بهذه الخصوصية  
 لعدم العلم بعلة التامة على  
 ان حركة الحجر ليست فعل  
 للحرك المريد ولا للحرك  
 المريد فاعلاها بل الفاعل  
 لحركة الحجر من فوق جبل  
 هو طبيعة بواسطة الميسل  
 الطبيعي والقسري المستفاد  
 من الحرك المريد والذي  
 دفعه المريد بأرادته هو  
 حركة أعضائه ثم يقال في  
 العرف انه فاعل الحركة  
 المحركة الكلام في  
 الفاعل الحقيقي لاني  
 الفاعل بحسب العرف  
 هو الفصل الثالث عشر  
 تجيزهم عن اقامة الدليل  
 على أن الأول يعلم ذاته ولم  
 فيه طريقان  
 (الاول) أنهم يشبهون أنه  
 تعالى يعلم غيره بما ذكرناه  
 من المسالك الأول في المسئلة  
 المتقدمة ثم يقولون كل  
 من يعلم غيره أمكنه  
 بالامكان العام أن يعلم  
 كونه عاقل لذلك الغير والا  
 جاز أن يكون أحدنا عالما  
 بالمحسوس والمحروقات  
 وسائر العلوم الدقيقة  
 الكثيرة المساحت المثبتة

أن ينعدم الشيء الى لا موجود أصلا لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعالى فعله بالعدم أولا والذات  
 فهذا القول كله أخذ فيه بالعرض على انه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا بمتناحه وأكثر الاقوال  
 التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهاافت  
 المطابق أو تهاافت أبي حامد لتهاافت الفلاسفة وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق  
 والتهاافت من الاقوال (قال أبو حامد) المسئلة الثالثة في بين تليينهم بقوله ان الله تعالى فاعل العالم  
 وصاحبه وان العالم صنعته وقوله وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من  
 اجزاء فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا  
 عالما ما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد فكل كلام غير معروف بنفسه وحده غير معترف به في فاعل العالم  
 الا لو قام عليه برهان أو صح نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك اننا شاهد الاشياء الفاعلة المؤثرة  
 صنفين صنف لا يفعل الاشياء واحدا فقط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة  
 وهذه هي التي تسمى بالفلاسفة فاعلات بالطبع والاصنف الثاني اشياء لها أن تفعل الشيء في وقت  
 وتفعل ضده في وقت آخر وهي التي مرادة وتختارة وهذه انما تفعل عن علم وروية وانما فاعل الاول  
 سبحانه منزوع عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكاشف القاسم عذرا للفلاسفة  
 وذلك ان المختار والمريد هو الذي بنفسه المراد والله سبحانه لا بنفسه شيء يريد والمختار هو الذي يختار  
 أحد الانصافين لنفسه والله لا يميزه حالة فاضلة والمريد هو الذي اذا حصل المراد كمت ارادته وبالجملة  
 فالارادة هي انما قال وتغير والله سبحانه منزوع عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيها عن العمل  
 الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروريا في جوهر المريد ولا كنهه من  
 تميزه وايضا فان الفعل الطبيعي ليس يكرر عن علم الله والله تعالى قد تميز من فعله صادر عن علم فالجهة  
 التي بها اصار الله فاعلا ليس ينفى في هذا الموضع اذ كان لا نظير لارادته في الشاهد فكيف يقال انه لا يفهم  
 من الفاعل الا ما يفعله عن ربه واختيار ويجعل هذا الحد لمطر داني الشاهد والغائب والفلاسفة  
 لا يعرفون باطراد هذا الحد فيلزمهم انما الفاعل هو الذي يصدق الغلط لا الحق واذا اخطأ في الحق  
 بنفسه وقائل هذا هو الميسر لا الفلاسفة فان الميسر هو الذي يصدق الغلط لا الحق واذا اخطأ في الحق  
 فليس يقال فيه انه ميسر والفلاسفة معلوم من أمرهم انهم يطلبون الحق فهم غير ميسر أصلا ولا يفرق  
 بين من يقول ان الله تعالى مريدا بآرادة لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم يعلم الاشياء علم البشر  
 وأنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته (قال أبو حامد) ونحن نقول كل واحد اني قوله وهو  
 محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنان (أحدهما) انه لا يعد في الاسباب الفاعلة الا من فعل  
 بروية واختيار فان فعل الفاعل بالطبع لا يعد في الاسباب الفاعلة (والثاني) ان الجهة التي بها  
 يرون ان العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الظل للشخص واسميا للشمس والهوى الى أسفل  
 للعجز وهذا ليس يسمى فعلا لان الفعل غير متصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك ان  
 الفلاسفة يرون ان الاسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وان الفاعل هو الذي يخرج غيره  
 من القوة الى الفعل ومن عدم الى الوجود وان هذا الانحارج ربما كان عن ربه واختيار وربما كان

٦ - تهاافت - ابن رشد  
 والدلائل القطعية وان كان لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به وان التفت اليه وبأنه في الاجتماع  
 وذلك سفة عاقل ظاهرة فواجب الوجود كنهه أن يعلم كونه عاقل غيره وكل ما أمكن بالامكان العام فواجب الوجود بحسب علمه  
 عرفته فواجب الوجود لا يجب له أن يعلم كل كونه عاقل غيره وذلك يتحقق علمه بذاته فثبت كونه عاقل لذاته وهو المطلوب (الطريق  
 الثاني) هو ما ذكره المسالك الثاني لا يثبت كونه تعالى عالما بغيره من ان ذاته تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجردة

حاضرة لذاتها المجردة قاله انما بذاته غير ثابتة عن وكل ما كان كذلك لابد وان يغفل ذاته لان الله هل ليس الا حضورا لما هي المجردة  
 للجبرد القاسم بذاته فثبت انه تعالى يعقل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يثبتون اولاً انه تعالى يجب ان يكون عالما بغيره ثم  
 يثبتون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وتارة يقبلون الامر فيثبتون اولاً انه تعالى يجب ان يكون عالما بذاته  
 ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بذاته ٤٣ كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني وقد عرفت الجواب من الطريقين بما قدمناه

في المسئلة المتقدمة فتذكر  
 بالطمع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله لظله فاعلا لا يحجزا لانه غير منفصل عنه والفاعل منفصل  
 عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه منفصل عن العالم فليس هو عندهم من هذا  
 الجنس ولا هو ايضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو  
 فاعل هذه الاسباب يخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجهه اتم واشرف مما هو في  
 الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير  
 ضرورة داعية اليه لا من ذاته ولا شيء من خارج بل مسكان فضله وجوده وهو ضرورية في مدحنا في  
 اعلى مراتب المريد من المختارين اذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد هو هذا ونص كلام  
 الحكم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطهيرة ان قوما قالوا كيف ادع الله العالم  
 لا من شيء وفعله شيئا من الاشياء قلنا في جواب ذلك ان الفاعل لا يخلو من ان تكون قوته كقوته  
 وارادته كقوة ارادته وادارته كقوة حكمته او تكون القوة اضعف من القدرة والقدرة اضعف من الارادة  
 والارادة اضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى اضعف من بعض فاعلة الاولى لا يحجزها ليس  
 بشيء او يمتنا فرق وقد لزمها النقص كالزمن وهذا قبيح جدا او يكون كل واحد من هذه القوى في غاية  
 التمام متى اراد قدر ومتى قدر قوى وكلها بغاية الحكمة فقد وجد فعل ما يشاء كما يشاء من الاشياء واغنا  
 يتجرب من هذا النقص الذي فينا (وقال) كل ما في هذا العالم فاعله هو موطأ بالقوة التي فيه من الله  
 تعالى ولولا تلك القوة التي للاشياء لم تثبت طرفتي (قلت) الموجودات المركبة ضربان التركيب  
 فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة  
 وهذا النوع من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب بل التركيب هو علة  
 الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه علة تركب اجزاء العالم التي وجودها في  
 التركيب فهو علة وجودها ولا يدرك من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له هكذا ينبغي ان يفهم الامر  
 على مذهب القوم ان مع عندنا انظر مذهبهم (قال ابو حامد) جميعا عن الفلاسفة (فان قيل) كل  
 موجود الى قوله كقولنا فاعل وما فعل (قلت) حاصل هذا الكلام جوابا بان احدهما ان كل ما كان  
 واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون  
 الذي به وجب وجوده فاعلا الا ان يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى الفعل واما  
 الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل كالجنس لا يفعل باختيار ولا يفعل بالطمع فهو كلام صحيح وبديل  
 عليه ما حددنا به اسم الفاعل امكن هذا الكلام بوجه ان الفلاسفة لا يرون انه مريد وهذه التسمية غير  
 معروفة بنفسها اعني ان كل موجود اما ان يكون واجبا الوجود بذاته او موجودا بغيره (قال ابو  
 حامد) رداعلى الفلاسفة قلنا هذه التسمية الى قوله الصادقة (قلت) اما قوله انه ليس يسمى كل سبب  
 فاعلا حتى واما احتجاجه على ذلك بان الجساد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجساد اذا نفي عنه الفعل فاعلا  
 ينفي عنه الفعل الذي يكون عن العقل والارادة لا الفعل المطلق اذ نجد لبعض الموجودات الحادثة  
 ايجادات يخرج أمثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تغلب كل رطب ويابس ناراً اخرى مثلها  
 وذلك بان يخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد  
 لقبول فعل النار فليست النار علة فيه مثلها وهم يجوزون ان تكون النار فاعلة وستأتى هذه المسئلة

والذي يخص الطريق  
 الاول هنا ان يقال لا نسلم  
 ان كل من عقل غيره  
 أمكنه ان يعقل كونه  
 عاقل لذلك الغير ولم لا يجوز  
 ان يكون من خاصية بعض  
 المجردات ان يعقل  
 المفعولات ويمتنع عليه  
 ان يعقل انه يعقلها  
 والقياس على ما يجده  
 الانسان من نفسه لا يفيد  
 حكما كليا يقينيا  
 الفصل الرابع عشر في  
 ابطال قولهم ان الاول  
 لا يعلم الجزئيات على وجه  
 كونه جزئيات  
 قالوا الجزئيات المتشككة  
 سواء كانت دائمة كاجرام  
 الافلاك الثابتة على  
 أشكالها أو متغيرة كالمركات  
 العنصرية التي تكون  
 وتفسد لا يعلمها الاول تعالى  
 من حيث هي جزئيات  
 متشككة بل يعلمها على  
 وجه كلي لاعلى معنى انه  
 لا يعلم الاماهية الكلية  
 فقط بل على معنى انه يعلم  
 الاماهية الكلية موصوفة  
 بصصفات كلية ايضا  
 لا تختص في الخارج الا في  
 شخص واحد فيحصل علم

كلى مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات  
 المتغيرة الزمانية سواء كانت متشككة كالأجسام أولا كالنفوس على وجه كونه جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث  
 الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيما اكتمل علمها علمها بالاعتناء بالدخول تحت الأزمنة باعتبار أوصافها الثلاثة فلا يعزب عن علم  
 من قال ذرة في الارض ولا في السماء من لا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة وبين منطقة في فلسفكم ما تناقاه

على التماثل فيحصل لهم بحركتهم المتعاقبة يوم كذا بان تسكون الشمس في إحدى نقطتي التقاطع والقمر في الأخرى فتوسط الأرض بينهما فيخسف القمر في عقدة الرأس مثلا وهذا العلم ثابت له تعالى حال المتعاقبة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون ولا يلزم منع خلقه تعالى عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تعالى هذه الاوصاف الثلاثة وليس بعض الأزمنة بأنفسه الى علمه تعالى حالا وبهذه اماضيا وبعدها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه ٤٣ خلقه عن ادراك بعض ما هو واقع

وبهذا الخبر يظهر ضعف ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله من ان هذه القواعد يبنى عدم علمه تعالى بالجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزمها ان زيدوا طاع الله أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيداً بهينه فانه شخص وأفعاله حادثه بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وأفعاله بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كلياً لا مخصوصاً بالاشخاص ويلزم على هذه القاعدة أيضاً ان يقال تحدى محمد عليه الصلاة والسلام بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الخصال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس من تحدى بالنبوة وأن صفة أولئك كذا وكذا وأما النبي بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة عنه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب

وايضاً لا يشك احد ان في ابدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءاً من المتغذى وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبير الوتر منها مرتفعاً تلك الحيوان كما يقول جالينوس وبهذا التدبير فسميه حيا وبعدم هذه القوى فيه يسمى ميتاً (ثم قال) فان سمي الجسد فاعلا الى قوله من الحيوان (قلت) أما اذا سمي فاعلا براد به انه يفعل فعل المراد فهو مجاز كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مراد وأما اذا اراد به انه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) وأما قولكم الى قوله تتضمن الارادة العلم بالضرورة (قلت) أما قولهم ان الفاعل ينقسم الى مراد والى غير مراد يتحقق ويدل عليه حد الفاعل وأما تشبيهه اياه بقسم الارادة الى ما يكون يعلم وبغير علم فباطل لان الفعل بالارادة يوجد في حده العالم فكأن القسم ههنا أو ما قسمه العلم فليس يتضمن العلم اذ قد يخرج من العلم الى الوجود غيره من لاعلم له وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تعالى حذار ان يراد ان ينقض انه استعارة (ثم قال) وأما قولكم الى قوله وهو عالم بما اراده (قلت) هذا كلام لا يشك احد في خطئه فان ما خرج غيره من العلم الى الوجود أي فعل فيه شيئاً لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لغيره بل هو فاعل بالحقيقة لا يكون حد الفاعل منطقياً عليه وقسمه الفاعل الى ما يفعل بطبيعته والى ما يفعل باختياره ليس بقسم اسم مشترك وانما هي قسمه جنس وامكان هذا كان قول القائل الفاعل فاعلان فاعل بالطبيع وفاعل بالارادة قسمه صحيحة اذ يخرج من القوة الى الفعل غيره ينقسم الى هذين القسمين (قال أبو حامد) الا انه لما تصور الى قوله هؤلاء الغيباء (قلت) هذه منزلة ممن ينسب الى العلم ان يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل والعلامة الكاذبة في كون النفوس متشعبة بقسمه الفاعل الى الطبع والى الارادة فان أحد الاقوال نظر بعينه وبغير عينه وهو معتقد ان هذا قسمه للنظر وانما يقول نظر بعينه وتقديره بالنظر الحقيقي وتبينه له من ان يفهم منه النظر المجازي ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه المعنى الحقيقي من أول الامر ان تقبيده ان ينظر بالعين فربما من ان يكون ههنا أو ما اذا قال فعل بطبيعته وفعل باختياره فلا يختلف أحد من العقلاء ان هذه قسمه للعقل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله نظر بعينه لمكان قوله فعل بطبيعته مجازاً ووافعال بالطبع أثبت فعله في المشهور ومن الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع لا يحل بفعله وهو يفعل دائماً والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك ليس لمصنوعهم ان يعكسوا عليهم فيقولون بل قوله فعل بطبيعته هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سيما على مذهب الاشعرية الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولاه فعله يؤثر في الموجودات فان كان الفاعل الذي هي الشاهد هكذا فمن أين اثبت شعري قيل ان رسم الفاعل الحقيقي في الغالب هو ان يكون عن علم واردة (قال أبو حامد) مجيباً عن الفلاسفة فان قيل قسمه الفاعل الى قوله من غير مستند (قلت) حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور وهو ان يسمى من يؤثر في الشيء وان لم يكن له اختيار فاعلاً حقيقة لا مجازاً وهو جواب جدلي ولا يعتبر في الجواب (قال أبو حامد) مجيباً للمسلم والجواب ان كل الى قوله ولا فاعلاً لا مجازاً (قلت) هذا الجواب هو من أفعال البطالين الذين ينتقلون من تغليب طاع الله وأبو حامد أعظم مقاما من هذا ولكن لعل أهل زمانه اضطربوا الى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأى الحكماء وذلك ان الفعل ليس ينسبه أحد الى الآلة وانما ينسبه الى المحرك الأول والذي قتل بالنار هو الفاعل

ادراكه على احتسابه لا تفير افعالهم استئصال الشرائع بالكافة (وانما قلنا) انه ظهر ضعف ما ذكره الامام لانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما نعلمها نحن الان انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الاعلى معلوم دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله وأفعاله على وجه يتميز به كل منها عن الآخرواوقات المعينة لانه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه من الدخول



تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلامه من الاشخاص واحوالها وانه لما بحث في غير هذه كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء احكام الشرائع واحتمالها على الاول بان ادراك الجزئيات المتشككة سواء كانت دائمة او متغيرة انما يكون بالاجتماعية متجيزة والاولى ان لا يكون مجردا بالكلية لا يدرك بالاجتماعية والاولى ان لا يكون بالكلية لا يدرك بالاجتماعية والاولى ان لا يكون بالكلية لا يدرك بالاجتماعية

تاما وهذا محال (واجب) بان لا نسلم ٤٤ ان ادراك الجزئيات المتشككة لا يكون الا بالاجتماعية وانما يلزم ان لو كان ادراكها بمسؤول صورها عند ادراك وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا يحتاج الى آلة جسمانية وزدائه لو كان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا يكون الاول تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفات قبل تحقق المضاف اليه واجب بان لا نسلم ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتياز الذي لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لافي الخارج ولا في العقل وقد ردد هذا مكابرة وعلى اصل الاعتزال لا اشكال لان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج حال عدمها او تعارضه يكفي في تحقق الاضافة ثبوت المضاف اليه وتغيره من غير ان يكون له وجود

بالحقيقة والنار هي آلة القتل ومن احرقته النار من غير ان يكون لانسان في ذلك اختيار ايسر يقول احدائه احرقته النار بخلاف وجه التغايط في هذا انه احتيج بما يصدق مركبا على ما هو بسيط ومفرد غير مركب وهو من مواضع التسطاطين مثل من يقول في الزنجي انه ابيض الانسان فانه ابيض باطلاق والفلاسفة لا يقولون ان الله تعالى ليس مرديا باطلاق لانه فاعل يعلم وعن علم وفاعل افضل الفاعلين المتقابلين مع ان كل ما يمكن واغما يقولون انه ليس مرديا بالارادة الانسانية (قال ابو حامد) بجميعا عن الفلاسفة فان قيل نحن نفي الى قوله بعد ظهور المعنى (قلت) حاصله تسليم القول لخصومهم ان الله تعالى ايسر هو فاعلا وانما هو سبب من الاسباب التي لا يتم الشيء الا به وهو جواب ردي ولانه يلزم الفلاسفة منه ان يكون الاول مبدأ على طريق الصورة فلا يكل على جهة ما لنفس مبدأ للحسد وهذا ليس بقوله احد منهم (ثم قال ابو حامد) بجميعا هم قائلون ان الله تعالى في قوله عن هذا التلبس فقط (قلت) اما هذا القول فلا يلزم للفلاسفة لو كانوا يقولون بأقوالهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع ان لا يكون للعالم فاعل لا بالطبيع ولا بالارادة ولا شيء هو فاعل بغير هذين النوعين فليس ما قاله كشاف عن تلبسهم وانما التبيين انه ينسب الى الفلاسفة ما ليس من قولهم (قال ابو حامد) الوجه الثاني في ابطال كون العالم الى قوله يكون فعلا لله تعالى (قلت) اما ان كان العالم قد علم ذاته وموجوده الامن حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من اجزاء حادثة فليس له فاعل أصلا واما ان كان قد علمه في حدوث دائمة وانه ليس له حدوثه اول ولا منتهى فان الذي افاد الحدوث الدائم احق باسم الاحداث من الذي افاد الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فاعلم محدث الله سبحانه واسم الحدوث به اولى من اسم القدم وانما سميت الحكماء العالم قد علم تحفظا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) بجميعا عن الفلاسفة فان قيل معنى الحادث الى قوله للفاعل فيه محال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن الفلاسفة وهو قول سفسطائي فانه اسقط منها احدا مما يقتضيه التقسيم الخاص وذلك انه قال ان فعل الفاعل لا يتعلق بالزمان بل يتعلق بالحدث بالوجود او بالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم ان يتعلق بكما ما جعلا والحق ان يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل ان يتعلق بكما ما فقد نفي انه انما يتعلق بالوجود والاحداث ليس شيئا غير يتعلق بالفعل بالوجود اعني ان قيل الفاعل انما هو ايجاد فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم ووجه الغلط في هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي لا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى ايجاد ولا الى وجود والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد الا في حال حدوث المحدث فكذلك لا يتعلق من هذا الشك الا ان ينزل أن العالم لم يرتل يقترن بوجود عدم ولا يرتل بعد يقترن كالحال في وجود الحركة وذلك انما يحتاج الى المتحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون ان هذه هي حل العالم الاعلى مع الباري سبحانه فضلا عما دون العالم العلوي وبهذا تنافق المخالفات المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقترن بها عدم يحتاج من اجله الى فاعل به يستمر وجودها (قال ابو حامد) واما قولكم ان الموجود الى قوله بفعل الفاعل فيه (قلت) ولعل العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا

القول

لا في الخارج ولا في الذهن على ان ما ذكر كلام على السند والله تعالى

(واحتجوا) على الثاني بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية لا يوجب التغير في علمه وهي على الله تعالى محال لان من يعتقد في الشيء المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلا وانما العلم هو ان يعتقد في ذلك الحال علمه لا وجه فيه انما هو حينئذ معدوم لا موجود ثم اذا وجد فلا يجوز ان يبقى علمه الزماني به بعد ان يعتقد انه معدوم في زمان هو متى يتوقف فيه

أدلو بق ذلك العلم بغيره لكان جهلاً أيضاً وأدلى بق ذلك العلم وحديث علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك نفساً يرافى علمه تعالى  
والعلم بهذه الزمانيات ليس من الإضافات المجردة التي لا ترجع إلى هيئة وصفة في الذات مثل كونك عبداً وشمالاً حتى يتحوّل التغيير فيه  
في حقه تعالى بل هي هيئة وصفة لها إضافة إلى أمر خارج وهو العلم فاذا تغير العلم لم يكف في ذلك تغير الإضافة فقط بل يتغير وصفة  
الذات العاملة وذلك لأن العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك ٤٥

مستأنف له إضافة  
مستأنفة بخلاف القدرة  
فيكون التغيير فيه تغيراً في  
صفة حقيقة في ذاته  
تعالى وذلك مستحيل في  
حقه تعالى (وأجيب)  
عنه بأن العلم إما إضافة  
محصنة وتغير الإضافات في  
حقه تعالى غير مستحيل  
عندهم أوصفة حقيقة  
ذات إضافة ولا نسلم أنه  
يلزم من إضافة غيره بتغير  
العلم تغير تلك الصفة  
وإنما يلزم ذلك لو كان العلم  
صورة مساوية للعلم  
فانه حينئذ لا يتصور أن  
يتعلق بعلوم أخرى وأن  
يكون علمه بل كل صورة  
فانما يكون علماً بما هي  
صورته فقط دون ما عداه  
وذلك أي كون العلم صورة  
مساوية للعلم من نوع  
ولم لا يجوز أن يكون صفة  
واحدة لها إضافات  
وتعلقات متعددة بحسب  
تعدد العلوم ولا يلزم من  
تغير العلوم الاتغير تلك  
الإضافات دون الصفة  
كافي القدرة (وأجيب عنه  
بعض مشايخ المعتزلة)  
بأن الشيء المعين قبل  
حدوثه يعلم عنه أنه معدوم

القول وهو أن يكون الوجود من الفاعل الموجد يتعلق بالوجود من جهة ماهو موجود بالفعل الذي  
ليس فيه نقص أصلاً ولا قوة من القوى لأن يتوهم أن جوهر الموجد هو في كونه موجوداً فان الموجد  
المفعول لا يكون موجوداً إلا بوجوده فأن كان كونه موجوداً عن موجد أمر أضافي إلى جوهره لم  
يلزم أن يبطل الوجود إذ بطلت هذه النسبة التي بين الموجد والفاعل والموجود المفعول وإن لم يكن  
أمر أضافي بل كان جوهره في الإضافة أعني في كونه موجوداً فتح باب بقوله ابن سينا وهو هذا لا يصح في  
العالم لأن العالم ليس موجوداً في باب الإضافة وإنما هو موجود في باب الجوهر والإضافة عارضة له  
والله الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الأجرام السماوية مع ما يدركه من الصور والمقارعة للواد  
فإن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن هذا هو تصورهم وهو تصورهم وان العلم إنما  
غايراً للعلم ههنا من قبل أن العلم هو في مادة (قال أبو حامد) مجبياً للفلاسفة (والجواب) أن الفعل  
إلى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث  
هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثاً وكما قال  
العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم أن  
يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا المنكر للفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن  
ههنا صوراً ومقارعة للواد ووجوداً وتصوراً وان العلم إنما غايراً للعلم ههنا من قبل أن العلم هو في  
مادة (قال أبو حامد) مجبياً للفلاسفة (والجواب) إلى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح  
فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود  
الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثاً وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك  
وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم أن يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا  
لكن الفلاسفة تزعمون أن الموجودات مافصولها الجوهرية في الحركة كالرياح وغير ذلك وإنما  
السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة وإذا كان ذلك فهي في  
حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فكما أن الموجود الأزل أحق بالوجود من الموجود الغير الأزل  
كذلك ما كان حدوثه أزلياً أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما ولو لا كون العلم بهذه الصفة أعني  
أن جوهره في الحركة لم يحتاج العالم بعد وجوده إلى الباري تعالى كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد  
تمامه والفرغ منه الأول كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا أن يبينه في القول المتفرد وقد قلنا  
نحن أن من رام منه ذلك هو صادق على صور الأجرام السماوية وإن كان هكذا فالعلم بفتقته إلى  
حضور الفاعل له في حال وجوده من جهة ماهو فاعل بالوجهين جميعاً أعني لكون جوهر العالم كائناً في  
الحركة وكون صورته التي بها أقوامه ووجوده من طبيعة المضاف لأن طبيعة الكيف أعني الهيئات  
والمالكات المعدودة في باب الكيف فإن كل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس معدودة فيه وإذا  
وجد وفرغ وجوده كان محتاجاً إلى الفاعل فهذا كله يحمل لك هذا الاسم ما ويرفع عنك الحيرة التي نشأ  
لناس بين هذه الأقاويل المتضادة (قال أبو حامد) مجبياً عن الفلاسفة فإن قيل إن اعترفت إلى قوله إلى  
الله تعالى (قلت) أما في الحركة مع المحرك فصح وأما في الموجد الساكن مع الموجد له أوفى ما ليس

وانه سيكون موجوداً إذا وجد به بالعلمين الأولين أنه كان معدوماً وأنه موجوداً فإن من علم بأن زيداً قد دخل البلد قد دخل  
الغد به لم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن إذا كان علمه هذا مستمراً لا غفلة من بدله وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر محددي به أنه دخل  
الآن طر بان الغفلة عن الأول وكذا من علم أن زيداً ليس في الدار وداهم هذا العلم إلى أن دخلها وعلم دخوله فيها علم بالعلم الأول أنه لم  
يكن فيها وإنما يحتاج أحدنا إلى علم متجدد به أنه لم يكن فيها طر بان الغفلة عن الأول وورده هذا الجواب بوجوده (الأزل) حقيقة أنه

سبق غير حقيقة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين بوجوب اختلاف العلمين فيكون العلم بأحد هاتين العلم الآخر (لا يقال) المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الاختلاف المتعلق دون اختلاف العلم لجواز أن يكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات (لانا نقول) ذلك لا يناسب رأى المعتزلة لان العلم عندهم متعلق بين العالم والمعلوم لصفة ذات متعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات متعلق ٤٦ (الثاني) أن شرط العلم بانه وقع هو الوقوع بشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا

واحدا لم يختلف شرطهما  
فمنعنا عن الثاني (الثالث)  
يمكن العلم بانه عالم بانه  
سيقع في الجلة مع الجهل  
بانه عالم بانه وقع من جميع  
الوجود وغير المعلوم غير  
المعلوم فلا يرد ما يتوهم ان  
هذا الوجه انما يدل على  
تغير العلمين بالاعتبار  
لأبالات كما هو المراد اذا  
الشيء الواحد لا يجوز ان  
يكون معلوما باعتبار  
مجهولا باعتبار آخر (وتحقيق  
كلامهم في علمه تعالى  
بالجزئيات) هو ان الاشياء  
الزمانية التي لها متعلق  
بالزمان ولا يمكن وجودها  
بدونه هو ما يكون تغيرا  
تدرجيا كالحركة وما  
يقعها فان لها هوية منظمة  
على الزمان عمتنع وجودها  
بدونه أو دقة كما تكون  
والفساد أو ما يكون محلا  
للتغير على أحد الوجهين  
كالاجسام فان الجسم من  
حيث ذاته ليس مما  
لا يتحصل الا في الزمان أو  
في طرفه لكنه لا يكون محلا  
للتغير يستلزم الزمان ولا  
يوجد بدونه وأما ما لا يكون  
تغيرا ولا محلا له كالمبدأ  
الأول والعقل المفارقة  
فانها ليست تغيرا ولا محلا

شأنه أن يسكن أو يتحرك ان فرض موجودا بهذه الصفة فغير صحيح فلو كان هذه النسبة انما وجدت  
بين الفاعل أو العالم من جهة ما هو متحرك وأما ان كل موجود يلزم ان يكون فعله مقارنا لوجوده فصحيح  
الآن عرض للوجود أمر خارج عن الطبع أو عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا أو اراديا  
فانظر كيف وضعت الاشعرية موجودا فاعلموا ومنعوا عليه الفعل في وجوده القديم ثم أجازوه عليه  
حتى كان وجوده القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هوس  
وتخليط (قال أبو حامد) مجيئنا للفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا نخجل الى قوله من حيث انه حادث (ثم  
قال) مجيئنا عن الفلاسفة فان قيل فان اعترفتم الى قوله وقد ظهر هذا (قلت) هذا القول يضع فيه أن  
الفلاسفة قد سلموا له انهم انما يتوهم بان الله فاعل بانه علمه له فقط فان العلم مع المعلوم وهذا انصراف منهم  
عن قولهم الأول لان المعلوم انما يلزم عن العلم التي هي له علمه على طريق الصورة أو على طريق الغاية  
وأما المعلوم فليس يلزم عن العلم التي هي علمه فاعلم بل قد توجد العلم الفاعله ولا يوجد المعلوم فكان  
أبو حامد كالوكيل الذي يقر على موكله بما يأذن له فيه بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل لم ينزل فاعلا ولا  
ينزل أي لم ينزل من حاله من المدم الى الوجود ولا ينزل من حرجا وقد كانت هذه المسئلة قديمة عادت بين آل  
ارسطاطاليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في انه يمنع  
للعالم فاعلا صانعا وأما ارسطاطاليس فلما وضع أنه قديم شكك عليه أصحاب افلاطون بمثل هذا الشك  
وقالوا انه لا يرى أن للعالم صانعا فاحتاج أصحاب ارسطوان بحجبه وأقبحه بأجوبة فتعنى ان ارسطو يرى  
أن للعالم صانعا فاعلا وهذا بين على الحقيقة في موضعه والاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاجرام  
السماوية بهيئة قديمة وجودها فاعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة وإذا كانت الاجرام السماوية لا يتم  
وجودها الا بالحركة فاعطى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وأيضا بين عندهم انه معطى الوحدةانية  
التي بها صار العالم واحدا ومعطى الوحدةانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطى وجود  
الاجزاء التي وقع منها التركيب لان التركيب هو علمه لها على ما بين وهذا حال المبدأ الأول سبحانه  
مع العالم كله وأما قولهم ان الفعل حادث فصحيح لانه حركة وانما معنى القدم فيه انه لا أول له ولا آخر  
ولذلك ليس يعنون به قولهم ان العالم قديم انه متقدم بأشياء قديمة ليكونا حركة وهذا هو الذي لمسلم  
تفهيمه الاشعرية عسر عليهم أن يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم ولذلك كان اسم حدوث الدائم  
أحق به من اسم القدم (قال أبو حامد) الوجه الثالث في استحالة كون العالم فعلا لانه تعالى الى قوله  
بوجوب أصلهم (قلت) اما إذا سلم هذا الأصل وان لم يفسر الجواب عنه لكنه شيء لم يقله الا لما أخره  
من فلاسفة الاسلام (ثم قال) مجيئنا عن الفلاسفة فان قيل العالم مجيئنا الى قوله كما سبق (قلت)  
حاصل هذا الكلام أن الأول اذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد وانما يختلف فعل  
الفاعل ويكثر اما من قبل المواد ولا مواد عنه أو من قبل الآلهة ولا آله معه فلم يبق الا أن يكون  
من قبل المتوسط بان يصدر عنه أولا واحد وعن ذلك انوا حد واحد وعن ذلك الواحد واحد فتوجد  
الكثرة (ثم قال) راداع عليهم قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يصدر عنه الا الواحد (قلت) هذا

للتغير فلا يتعلق لها الزمان بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر ومستقبل كما ان الاشياء المتكافئة التي  
تتعلق بالمكان ولا توجد بدونه هو ما يكون له الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق أو ما يكون حاله في تلك الامتدادات وأما  
ما ليس له تلك الامتدادات ولا حاله فيه كالمجردات فلا تتعلق له بالمكان ولا تنقسم الامكنة بالقياس اليه الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته  
وعلى ما لم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من أجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا

بتمت و في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل لان هذه صفات عارضة لا ترمز بالقياس الى ما تختص بجزء منه بل كان نسبة الى جميع الازمنة سواء فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له بحسب اوقافها المعينة التي هي واقعة فيها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب اوصافه الثلاثة اعنى الحالية والمضى والاستقبالية ولا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه تعالى لانه لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الاشياء واقعا في الحال والماضي والمستقبل ٤٧ بالقياس اليه تعالى فعدم ادراكه

الاشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وانما يكون جهلا لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه تعالى في الحال أو الماضى أو المستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه (نعم) ما ذكره من انه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل اغناها من حيث انها ماهية مختصة بأوصاف تختص بجلتها بواحد جزئى وان لم يتفنع بنفس قصورها من وقوع الشركة يستلزم جهلا من بعض الوجوه تعالى عن قول المبتلين علوا كبيرا مع انه مناقض لما ذهبوا اليه من أن الكل معلول للواجب العالم بذاته والعالم التام بخصوصية الالهة بوجوب العلم التام بخصوصية

لازم لهم اذا وضعوا الفاعل الأول كالفاعل البسيط الذى في الشاهد اعنى أن تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا الغالب يلزم من جعل هذا الغالب عام في جميع الموجودات وأما من قسم الموجودات انما فرق الموجودات الى الماهيول الى المحسوس فانه جعل المبادئ التي يرتقى اليها الموجودات المحسوس غير المبادئ التي يرتقى اليها الموجودات المعقول فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة المادية والصوره وجعل بعضها ايهض فاعلات الى أن ترتقى الى الحرم السماوى وجعل الجواهر المعقولة ترتقى الى مبدأ أول هو طاميدا على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الغاية وتشبيه الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فباقى المقدمة مشتركة فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية القائلة أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالتحقق الجزئى وهم يظنون التحصن البرهاني فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع وان الواحد يجب أن لا يصدر عنه الا واحد فلما استقر عندهم هذا الاصلان ظنوا من أين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الرأي الاقدم من هذا وهو أن المبادئ الأولى اثنتان أحدهما للغير والآخر للشر وذلك انه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الاضداد واحدة وراوا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الاضداد هي الخير والشر فظنوا انه يجب أن تكون المبادئ اثنتين فلما تأمل القدماء الموجودات وراوا أنها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعتقدوا المكان وجودا لخير في كل موجودات الشرحا بالعرض مثل العقوبات التي يصنعها مدبر والمدن الفاضلون فانها شرو وضمنت من أهل الخير لا على القصد الأول وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد الا أن يشوبها شئ كالخال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمة فكان الحكمة اقتضت عندهم أن يوجد الخير الكثير وان كان يشوبه شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير أثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير فلما تقر بآثاره عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحدا ووقع هذا الشك في الواحد اجابوا فيه باجوبة ثلاثة فبعضهم زعم أن الكثرة انما جاءت من قبل الهوى وهو انكساف ورس وبعضهم زعم أن الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم أن الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا افلاطون وهو آفته رايالان السؤال يأتي في الجوابين الآخرين وهو من أين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فن اعترف بهذه المقدمة فاشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي به لزم الكثرة في الواحد لازم له اعنى فيمن اعترف أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد أو المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدور أول جميع الموجودات المتغيرة فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان اغاهو في هذه المقدمة وأما ما اعترض به ابو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه ان كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك الا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا كثرة بهاين الجهتين بامور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وان هذه بعضها اسباب

بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم ولا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلة جسمانية اعما هو في حقيقة الانسبة الى الواجب تعالى وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تعالى المدرك لذاته كما لا يفترق في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو وكذلك لا يفترق في ادراك ما يصدر عنه الى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو



وإذا كان ذلك كثير من الأشياء بالصورة التي تتصورها وتصورها ولا تحتاج في عقل تلك الصورة وأدراكها إلى صورة أخرى من غير تعاضف الصور فيقابل ذلك كما إذا تم كما ندرك غير هابها مع كونها لم تصدر عنها بأفراد قابل عشاركة من غير نافي أصدر عنه تعالى مجموع الموجودات الممكنة لذاته لا بعشاركة غيره الذي لم يصدر عنه أولى أن لا يفتقر في أدراك ما صدر عنه إلى غير ذاته المعينة فيه كون المدرك محلاً للصورة المدرك ومثاله ليس ٤٨ بشرط في أدراكها به ولو كان شرطاً لما أمكن لنا أدراك ذواته والأشياء الحاضرة

لذراتنا ولو أمكن حصول  
الصور لنا من غير حصول  
قياس حاصل الإدراك أيضا  
من غير حلول فان الحلول  
انما كان لحصول تلك  
الصور لنا الذي هو شرط  
في التعقل والإدراك فاحتج  
اليه بالعرض لا بالذات  
وحصول الشيء لعلمته  
الفاعلية في كونه حصولا  
اغيره ليس دون حصوله  
لعلمته الفاعلية في كونه  
كذلك فالعقل الفاعل  
لذاته من الحلول الذاتية  
حاصلة له من غير أن تكون  
حالة فيه فهو عاقل لما من  
غير أن يحل فيه فاذا  
الواجب لذاته كما لا يزيد  
عقله لذاته على ذاته في  
الوجود وان زاد بحسب  
اعتبار الاعتبارين فكذلك  
وجود المعلول الأول وتعقل  
الواجب اياه لان ذاته علة  
لذات معلوله الاول وعقله  
لذاته علة لعقله لذاته  
المعلول الاول واتحاد  
العالمين في الوجود ومع  
تغايرهما الاعتباري يقتضي  
اتحاد معلولهما في الوجود  
مع التغاير الاعتباري  
بينهما ايضا فتعقل  
الواجب لذاته للعقل الذي

هو أوّل العقول لا يحتاج فيه إلى حصول صورة مستأنفة محل ذات الأوّل تعالى ثم  
 لما كان لا موجود يمكن إلاّ وهو مع الأوّل الواجب الوجود وجب أن يعقل جميع الموجودات المكنة إلى حرد في انفسها من الصور  
 الحاصلة التي تدرك بها تلك الموجودات المكنة ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور  
 بسو راخرى بل باعتبار تلك الجواهر والمصور فيكون جميع الموجودات المكنة والحركة من الازل إلى الابد معلولة لله تعالى كل في

وقته من غير أن يكون في علمه كان وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في أركانها من غير لزوم محال من الحالات التي تذكر في كيفية علمه تعالى هذا ما ذكره (وورد عليه) أنا لا نسلم أنه إذا أدركنا الأشياء بصورة ولم نتج في ادراك الصورة إلى صورة أخرى لمكان مصدر الموجودات أولى بأن لا يفتقر في ادراك ما صدر عنه إلى غير ذاته المعينة وانما يتم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد كافيافي الادراك وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون الحصول للفاعل ومختالفين ٤٩ في الحقيقة ويكفي في الادراك

الحصول للفاعل دون الحصول للفاعل وعدم كون حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره دون حصوله لقابله أو كونه حصول الشيء للفاعل أقوى في معنى الحصول لغيره من حصوله لقابله انما يفيد لو كان المتعبر في الادراك مطلق الحصول لغيره دون خصوصية الحصول للفاعل وهو ممنوع والحاصل أنه يجوز أن يكون مفهوم الحصول للشيء أمرا عرضيا بالنسبة إلى ما يصدق عليه من الخصائص ويكون المتعبر في الادراك هو واحد المعروضين لا الآخرة لا يزم من كون مطلق الحصول للغير الذي هو المعارض حاصلا في ضمن المعارض الذي ليس معتبرا في الادراك حصول الادراك وقوله لو كان كون المدرك محلا لصورة المدرك ومثاله شرط في الادراك لما أمكن لنا الادراك ذواتنا والأشياء الحاضرة لذواتنا انما يفيد عدم اشتراط حصول الصورة والمثال في المدرك على التعيين لا كفاية الحصول مطلقا في

كيف ما شئت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال ان الواحد يصدر عنه واحد فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكيم فليكن أن تبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الألهي حتى صار ظنيا (قال أبو حامد) بجميعا عن الفلاسفة فان قيل فاذا عرف مذهبنا إلى قوله في تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كما تعرض على الفلاسفة من ابن سينا إلى نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادئ الاجرام السماوية والاجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها بالها بالحركة والفهم عنها رانها انما خلقت من أجل الحركة وذلك انما سمع ان المبادئ التي تتحرك الاجرام السماوية بهي مفارقة للواد وانها ليست باجسام لم يبق وجه به تتحرك الاجسام ما هذا شأنه الامن جهة ان المحرك أمر بالحركة ولذلك لم يسمهم ان تكون الاجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها بالحركة لها على جهة الأمر لها وانما تقرر انه لا فرق بين العلم والمعلوم اذ ان المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة وذلك في كتاب النفس فاذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علما أو عقلا وكيف شئت ان تسميها وصح عندهم ان هذه المبادئ مفارقة للواد من قبل انها التي أفادت الاجرام السماوية بالحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما يفيد حركته دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسميا ولا قوة في جسم وان الجسم السماوي انما استغاد المقام من قبل المقركات وصح عندهم ان هذه المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها ولو لا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود فأقول يلهم مسطورة في ذلك فينبغي ان أراد معرفة الحق أن يقف عما هم من عنده وما يظهر أيضا من كون جميع الأفلاك تتحرك بالحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها بما سمع عندهم أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وأنه أمر سائر المبادئ ان تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بامر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة من جعل له الملك ولاية أمر من أمورا المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى في كل شيء أمرا وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان ان يكون حيا ناطقا وما ما حكاها ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم وانما الذي عندهم ان لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه كما قال سبحانه وما من الا له مقام معلوم وان الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلومة بعضها عن بعض وجميعها من المبدأ الأول وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود الا هذا المعنى فقط وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت أمره ما مودون كثيرين وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا وجود للمأمورين الا في قول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لمن دون المأمورين الا بالمأمورين لو جب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه أعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور ولا وجود له الا من قبل الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة انه عبرت عنه الثرائع بالخلق والاختراع والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به

٧ - تمادت ابن رشد في الادراك لجواز ان يكون كل من حصول المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة به له وحصول الصورة والمثال كافيافي الادراك ولا يكون حصول المعنى لغيره المجردة كافيافي ادراكها لانه لا احتمال أن تكون الحصولات المذكورة محتلفة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة الأول شرط على البدل في الادراك كافيافي دون الرابع وايضا لو كان علمه تعالى بالأشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه تعالى بها متقدما بالذات عليها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فلا يكون لعلمه تعالى بها مدخل

قد يفتقدونها فيكون الأول تعالى فانه لا ياتى العلم بالارادة مع انه لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا الى انه تعالى قادر مختار الا ان قد ذكرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليت به است كفاهلية المختار بن من الحيوانات لان افعالهم تابعة لاغراضهم ولا كفاهلية الجسورين من ذوي الطوائع الجسمية وان علمه تعالى هو عين ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تقدم على معلوله بالذات ومنشأه مدوره واما اذا كان عينه فلا ٥٠ فسلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى

التي تسمى بانها لم لا يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعول انما يؤثر في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى المعول للمعين واحدة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير فيرود بانها لو صح هذا لزم ان لا يعلم الاول تعالى الاذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجساد المطلق وهذه مختلفات لاحالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات على ما سبق فيوجب ذلك تعدد العلوم واختلافها لا تعددها فقط مع التماثل اذا تماثلت ما يسهل بعضها من العلم والحيوان لا يسهل العلم بالجساد ولا العلم بالبياض يسهل العلم بالسواد فلا يتطوى تحت علم واحد هو علمه بذاته مع انه لم يذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء

مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق ذلك الشبهة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره ابراهيم دهننا وهذا كله يزعمون انه قد تبين في كتبهم فن امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكرها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون او ضده وليس يفهم من مذهب ارسطو غير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد عكن الانسان ان يقف على هذه المعاني من اقاويل عرض لها ان كانت مشهورة مع انها عقول ذوات ان ما شانه هذا الشأن من التليم فهو لا يذبح محبوب عند الجميع واخذ المذمومات التي يظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ماههنا ظهر له ان الاشياء التي تسمى حية عاملة هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو اغراض وافعال محدودة تتولد منها افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فاعيا يصدر عن حي عالم فاذا حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حي عالم واما الى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها بحركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام مادونها من الموجودات تولد اصل ثالث لاشك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة فاما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة بها قوام ماههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجساد فذلك معروف بنفسه عند التأمل فانما السوال لا قرب الشمس وبعداها فيلكه المسائل لم يكن ههنا فصول اربعة ولولم يكن ههنا فصول اربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطوانات بعضها على بعض على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا بدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثر كون الاسطقات المائي وكثر في جهة الجنوب تولد الاسطقات الهوائية وقل تولد الاسطقات المائي وفي الصيف بالاكس اعني اذا صارت الشمس قرب سمتر وشنا وهذه الافعال التي تلقي للشمس من قبل القرب والبعد الذي لها اثم من وجوده ووجوده من المكان الواحد به تلتقي للقمر ولجميع الكواكب فان اكلها اذلا كما تاله وهي تفعل فصولا اربعة في حركاتها الدورانية واعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد نسه السحاب العز يزعل العناية بالانسان اقتضت جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه سخر اكم الليل والنهار فاذا قابل الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتقننة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة حركات متضادة وعلم ان هذه الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وارادة ويزيده اقتناعا في ذلك اذ يرى ان كثير من الاجسام الصغيرة الحقةيرة الحساسة المظلمة الاجساد التي ههنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغرها حرام او حساسة اقدارها وقصر اعمارها وتوطينها اجسادها وان الجودا الهية افاض عليها الحياة والادراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية احرى ان تكون حية مدركة من هذه الاجسام اعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما قال سبحانه تخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وان كان اكثر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر تدبيرها الاجسام الحية التي ههنا علم على القطع انها حية فان الحي لا يدبره الا حي اكل حية منه فاذا

الثانية بانه لم لا يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعول انما يؤثر في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى المعول للمعين واحدة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير فيرود بانها لو صح هذا لزم ان لا يعلم الاول تعالى الاذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجساد المطلق وهذه مختلفات لاحالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات على ما سبق فيوجب ذلك تعدد العلوم واختلافها لا تعددها فقط مع التماثل اذا تماثلت ما يسهل بعضها من العلم والحيوان لا يسهل العلم بالجساد ولا العلم بالبياض يسهل العلم بالسواد فلا يتطوى تحت علم واحد هو علمه بذاته مع انه لم يذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء

تأمل

منطرح تحت علم واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته من

غير مزيد عليه وانت تعلم ان هذا الالتزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صور متعددة بتعدد المعلومات مع انه متمسك بهذه الحقبة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث هي جزئية زمانية فما ذكره من التقرير غير نام في الجواب وقوله فيوجب اختلافها لا يتبعدها مع التماثل غير صحيح (قوله) اذا تماثلت ما يسهل بعضها من العلم والبعض ان اراد في جميع الاحكام فممنوع والالم

بما هو عاقل بين اثنين أم لا وإن أراد في بعض الاحكام وليما يجب ويمكن ويتمتع فسلم ولكن لا نسلم ان العلم بأحد الشئين لا يستلزم  
 العلم بالآخر فيه **الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة** كالوا ان الاجرام الفلكية مجردة وانما لها  
 نفوس متعلقة باجرامها نسبت اليها كنسمة نفوسنا الى ابداننا فكذلك ابداننا متحركة بالارادة لغرض من الاغراض الجزئية فكذلك  
 الافلاك وهذه الدعوى وان كانت من الامور المكنة فان الله تعالى قادر على ان يخلق ٥١ الحياة في كل جسم فلكي كان أو

عنصر ياصغيرا أو كبيرا  
 مستديرا أو مضطربا السكون  
 الشأن في اثبات وقوع  
 ذلك بطريق القياس  
 العقلي وجبتهم التي عسكوا  
 بها هي ان قالوا الفلك جسم  
 متحرك بالذات وكل جسم  
 متحرك بالذات فحركته  
 اما طبيعية أو ارادية أو  
 قسرية لأن مبدأها اما  
 خارج عن المتحرك متميز  
 عنه في الوضع والاشارة  
 أولا الاولى الحركة القسرية  
 والث في لا يخلو من أن  
 يكون له شعور بما صدر  
 عنه من الحركة أولا الاولى  
 الحركة الارادية والثاني  
 الطبيعية لا حائز أن تكون  
 حركات الافلاك طبيعية  
 لأن كل وضع يتوجه اليه  
 المتحرك بالارادة يكون  
 ترك ذلك الوضع هو عين  
 التوجه اليه فيه يكون  
 المهرب عنه بالطبع  
 بعينه مطلوبا بالطبع في  
 حالة واحدة بل يكون  
 المهرب عن الشيء عين  
 طلبه وأنه محال بدهة ولا  
 جائز أن تكون قسرية لأن  
 القسرة انما يكون على  
 خلاف الطبع بحيث

تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة للحياة بنا ونظر الى أصل ثالث وهو انما هم  
 عنياتها بما هي في غير محتاجة اليها في وجودها علم انها موروثة في هذه الحركات ومبصرة لما دونها من  
 الحيوان والنبات والجمادات وان الامر لها غير ما هو غير جسم ضروري لانه لو كان جسمه كان واحدا  
 منها وكل واحد منها مضر لما دونه ههنا من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج الى خدمته في وجوده  
 وأنه لو لمكان هذا الامر لما اعتدت بما هي على الدوام والاتصال لانها مديرة ولا منفعة لها خاصة في هذا  
 الفعل فاذا انما يتحرك من قبل الامر والتكليف الجرم المتوجده اليه لم يصف ما هي واقامة وجوده  
 والامر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى انما طائفتان من امثال هذا في الاستدلال لو ان انسانا رأى  
 جمعا عظيما من الناس ذوي خطر وفصل مكبين على افعال محدودة لا يخلون بها طرفة عين مع ان تلك  
 الافعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها الا بقدر الحاجة اليهم مكلفون ومأمورون  
 بتلك الافعال وان لم يأمروا والذى اوجب لهم تلك الخدمة الدائمة العاقبة بهم المستمرة هو اعلى قدرا  
 منهم وأرفع رتبة وانهم كالعباد المسخرين له وهذا المعنى هو الذى أشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى  
 وكذلك نرى ابراهيم ملك كوث السموات والارض واذا اعتبر الانسان امرا آخر وهو ان كل واحد من  
 الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات اجسام تخضع لجسمه الكلي كأنه خادمة  
 يعتنون بخادم واحد علم ايضا على القطع ان الجماعة كل كوكب امر خاصا بهم رقيبا عليهم من قبل  
 الامر الاول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة كل واحد منها تحت امر واحد  
 وأولئك الأمراء وهم المشهورون العرفاء يرجعون الى أمير واحد وهو أمير الجيش كذلك الامر في حركات  
 الاجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي تيف على الاربعين ترجع كلها الى سبع  
 أمرين وترجع السبع او الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الامر الاول سبحانه  
 وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف مبدأ خلقه هذه الاجسام أعني السماوية أو لم  
 يعلم وكيف ارتباط وجودها بالامرين بالامر الاول أو لم يعلم فانه لا شك انما لو كانت موجودة من  
 ذاتها أعني قدعة من غير علة ولا موجد لجاز عليهم ان لا تأتقلا لامر واحد بل بالتصغير وان لا تطيعه  
 وكذلك حال الامرين مع الامر الاول واذا لم يجوز ذلك عليهم افهنا لك نسبة بينهما وبينه اقنصت لها السمع  
 والطاعة وليس ذلك أكثر من انها ملك له في عين وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع  
 عبيده بل في نفس وجودها فانه ليس هذا لك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقومت  
 بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا في الرحمن عباد هذا الملك هو  
 ملك كوث السموات والارض الذى أطاع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نرى  
 ابراهيم ملك كوث السموات والارض وأنت تعلم انه اذا كان الامر هكذا فانه يجب أن لا تكون خلقه هذه  
 الاجسام ومبدأ كونها على نحو كون الاجسام التي ههنا وان العقل الانساني يقصر عن ادراك كيفية  
 ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود في رام أن يتبينه الموجودين أحدهما بالآخر وان الفاعل لهما  
 فاعل بالفعول الذي يوجد به الفاعلات ههنا فهو شديدا الفعلة عظيم الرتبة كثير الوهولة فهذه هو أقصى  
 ما يفهم به مذهب القدماء في الاجرام السماوية وفي اثبات الخلق لها في انه ليس بجسم واثبات مادونه

لا طبع ولا قسرة وايضا لو كانت حركاتها قسرية لمكانت على موافقة القاصر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والمهبط وتوافقها  
 في المناطقتي والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسرة الا من بعضها البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة  
 فتبين أن تكون ارادية (وجوابه) اننا لا نسلم ان الاولئك متحركة والى قول عليه الرياضيون في أن الاولئك متحركة هي المشاهدة  
 وهي انما تدل على حركات الكواكب دون الافلاك وانما ثبتت حركاتها الواسعة المتحركة عليها ومحال وما ذكره من الدليل على



لمتنازع الخلق عليهم انهم لو كانت قابلة للفرق لكانت اجزائها قابلة للفرق فيلزم ان تكون اليهات متحدتها اذا اختلفت في لا يكون  
 الا بالحركة المستقيمة فعلى تقدير تسليمه انما يتم في المحدود دون ماعداه واما الطبيعيون فيعتمدونهم في اثبات كون الافلاك متحركة  
 بالاستدارة هو ان كل جزء من الاجزاء المفروضة التي لذلك لا يجب له من الوضع والمحاذاة ما هو عليه بحسب ذاتها والا لكانت متخالفة  
 في الطبيعة لاختلافها في اللوازم ٥٢ فلا يكون الفلك بسيطا فاضى وضعه يفرض له فهو حالة ممكنة الزوال نظر الى ذاته وامكان زواله

بقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائرة وهي لا تنصو ولا يميل لان الميل هو الالة القريبة للحركة فيجوز ان يكون في الافلاك ميل مستدير فوجب ان يكون فيها ميل مستدير لان امكان الميل يدل على امكان المبدأ والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز ان تكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل ووجوده مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط دل على انه لا عائق فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجى ايضا يمنع اذلا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الاذو ميل مستقيم او مركب يمنع وجوده عن سد الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره الطبيعيون وهو ايضا غير تام (اما أولا) فلانه مبنى على البساطة وذلك لانه لا يمتنع ان يكون جواز زواله عنها وذلك لانه لا يمتنع ان يكون جواز الحركة عليها لجواز ان يكون زوال الوضع والمحاذاة بحركة غيرهما بما اعتبر تلك المحاذاة والوضع معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية او غيرية (لا يقال) لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبيعتها لمكانت متحدة بالنظر الى طبيعتها لمتنازع حركتها بالنظر الى طبيعتها باعتبارها عن اعتناء

من الموجودات التي ليست باجسام واحدها هي النفس واما اثبات وجوده من كونها محدثة على نحو حدوث الاجسام التي تشاهد كاجرام المتكلمون فليس ير جدا والامدادات المستعملة في ذلك هي غير مفضية بهم الى ما قصدوا وبينا في موضعين هذا من قوانيما بعد عند التكلم في طرف اثبات وجود الله تعالى واذا قد تقرر هذا فارجع الى ذكر شئ مما يؤوله ابو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة وتعرف مرتبته في الحق اذ كان ذلك هو المقصود الاول في هذا الكتاب (قال ابو حامد) راداعلى الفلاسفة قلنا ما ذكرتموه من كجيات الى قوله الاغلبات الظنون (قلت) لا يبعد ان يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء والجمهور مع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات فان الصانع اذا اورد واصفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ونضمو الافعال العجيبة عن سائرهم الجمهور وظنوا انهم مبرهون وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرهين من العقلاء والجهال من العلماء وامثال هذه الاقاويل لا ينبغي ان يتلقى بها آراء العلماء واهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر الآراء التي حركتهم الى هذه الاشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الاقاويل التي يروونها وابطالها (قال ابو حامد) فتدخل هذا كله في قولهم واجب الوجود ويمكن الوجود الاعتراض على مثله لا يخصر ولكن كانه رد الى قوله غير موجود الممكن (قلت) اما قوله ان قوانيما في الشئ انه يمكن الوجود لا يخلو اما ان يكون عين الوجود او غيره اى معنى رائد اعلى الوجود فان كان عينه فليس بكثرة فلامعنى اقولهم ان يمكن الوجود هو الذى فيه كثرة وان كان غيره لم يمكن ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثرة وذلك خلاف ما يضرعون فانه كلام غير صحيح وقد ترك قسمائنا اننا وذلك ان واجب الوجود ليس هو معنى رائد اعلى الوجود خارج النفس وانما هو حالة للوجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكما تراجعه الى نفي العلة اعني ان يكون وجوده ملول عن غيره فكانه ما اثبت لغيره سلب عنه منزلة قوانيما في الوجود انه واحد وذلك ان الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى رائد اعلى ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجود ابيض وانما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود انما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضت ان ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا يمكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم منه ان ذاته تقتضى ان لا يكون وجوده واجبا لابهلة فهو يدل على ذات اذا سلب عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود اى مسلوبا عنه صفة وجوب الوجود فكانه قال ان الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب لعله والذى هو واجب لعله ليس واجبا لنفسه فلا يشك احد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية اى قاسمة للذات ولا رائدة على الذات وانما هي احوال سلبية او اضافية مثل قولنا في الشئ انه موجود فانه ليس يدل على معنى رائد اعلى جوهره خارج النفس كقولنا في الشئ انه مبيض ومن هذا غلط ابن سينا فظن ان الواحد معنى رائد اعلى الذات وكذلك الوجود على الشئ في قولنا ان الشئ موجود وسأنا في هذه المسئلة واول من استنتج هذه العبارة هو ابن سينا اعني قوله يمكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك ان الامكان هو صفة في الشئ غير الشئ (قال ابو حامد) الاعتراض الثاني هو ان نقول عقله الى قوله ولا

تام (اما أولا) فلانه مبنى على البساطة وذلك لانه لا يمتنع ان يكون جواز زواله عنها وذلك لانه لا يمتنع ان يكون جواز الحركة عليها لجواز ان يكون زوال الوضع والمحاذاة بحركة غيرهما بما اعتبر تلك المحاذاة والوضع معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية او غيرية (لا يقال) لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبيعتها لمكانت متحدة بالنظر الى طبيعتها لمتنازع حركتها بالنظر الى طبيعتها باعتبارها عن اعتناء

عليها بالعدم حركتها التي سكنوها ومثناه وجوب الوضع لطبايع الأجزاء فلم تجز الحركة عليها (ثم إن يجب الوضع بالنظر إلى طرائقها  
هذا خلاف وأيضا فإن النصف من الفلك فوق الأفق والنصف الآخر منه تحتة فلو فرضنا أن ماسوي الفلك من العناصر والمركبات  
بجملها لا تتغير أصلا فلا شك أن النصف الأفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة افوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه  
لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية والالزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة ٥٣ بسيطة فبالنظر إلى طبيعتها ما يجوز

أن يصير الأفوقاني تحتانيا  
وبالعكس وما ذلك إلا لجواز  
الحركة عليها إذا افروض  
أن ماسوي الفلك لا يتبدل  
عن حاله لانا نقول لأنسلم  
أن معنى اقتضاء طبائعا  
السكون وجوب الوضع  
لطبايع الأجزاء فانه لا يكفي  
في وجوب الوضع وجوب  
سكون تلك الأجزاء فقط  
بل لابد مع ذلك من وجوب  
سكون ما اعتبر به الوضع  
والمحافظة معه وهو ظاهر  
فلا خلاف والفوقية والتمكية  
لنصف الفلك اعتبر  
محض منسلا لأصل له بل  
الواقع أن النصف من  
الفلك محاذ لنصف من  
الأرض ونصف آخر منه  
محاذ لآخر منها والنصفان  
من الفلك لا يقتضي  
طبيعتها محاذة لنصف  
الأرض بعينهما ولكن  
ذلك لا يستلزم جواز الحركة  
على الفلك بل يكفي في ذلك  
جواز الحركة على الأرض  
قسرا أو طبعيا ولا ينافيه  
اثباتها على حالها (وأما  
ثالثا) فلم يجوز أن يلحق  
بجزء من الفلك صورة  
متنوعة لا يشارك فيها جزؤه  
الكل فتكون تلك

يعقل غيره (قلت) الصحيح أن ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته وأنه في طبيعة المضاف وبذلك تنقص عن  
مرتبة الأول والأول في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته لا أمرا  
مضافا وهو كونه مبدئا لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من  
جميعها على ما سنقول بعد ولذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزمونها أيها (قال أبو حامد)  
فإن زعموا أن عقله إلى قوله فيكون راجعا إلى ذاته (قلت) هذا كلام مخجل بأن كونه مبدئا على النحو من  
الوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الأشرف بالانحس فان المعقول هو كمال الفاعل  
عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانساني (قال أبو حامد) فنقول والمعلول علة إلى قوله فليست له من  
المتعلقات (قلت) ما حكاه ناعن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون المبدأ الأول هو كلام فاسد غير  
جائز على أصولهم فانه لا كثره في تلك العقول أصلا عندهم وأبست تتباين عندهم من جهة البساطة  
والكثرة وانما تتباين من جهة العلة والمعلول والفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم  
أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى وجودا بذاته لا معنى مضافا إلى علة وسائر العقول تعقل من  
ذواتها معنى مضافا إلى عالمها فتدخلها الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة  
من البساطة إذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول ولا واحد منها يوجد بسيطاً  
بالمعنى الذي به الأول بسيط لأن الأول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وأما قوله ثم إن  
كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة لعله فانه كذلك والعقل يطابق المعقول في جميع الكل إلى  
ذاته فلا كثره إذن وإن كانت هذه كثرته هي موجودة في الأول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعلول  
في العقول المغارقة معنى واحد بعينه أن تكون كلها تستوي في البساطة فانهم يضعون أن هذا المعنى  
تفاضل فيه العقول بالأقل والأزيد وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول والسبب في ذلك أن العقل  
الأول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها إنما قائمة به فلو كان العقل والمعلول في واحد  
واحد منها من الاتحاد في المرتبة الذي هو في الأول لمكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودات  
بغيرها وأما كان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله  
والجواب هو جدلي وانما عكس أن تتكلم في هذا كلاما يبرهنا بما قصو ونظر الإنسان في هذه المعاني  
إذا تقدم الإنسان فمعرفة ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي  
النفس حتى يعرف ما هو المتنفس فلامعنى للكلام في هذه المعاني يادى إلى أي بالمعارف العارفة التي  
ليست بمخاصة ولا مناسبة وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها  
أشبه شيء عن يدهي ولذلك صارت الأشعرية راسخات آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والهدم من  
النظر الأول للإنسان في الموجودات (قال أبو حامد) ولترك دعوى إلى قوله من الكثرة (قلت) يريد  
أنهم إذا وضعوا أن الأول يعقل ذاته ويعقل من ذاته أنه علة لغيره فلهم أن ينزلوا الله ليس واحدا من كل  
جهة فكان لم يتبين بعد أنه يجب أن يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين  
ويتأولون أنه مذهب أرسطاطاليس (قال أبو حامد) فان قيل الأول لا يعقل إلى قوله لتجب عنه (قلت)  
انه ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء أن يعلم أن كثير من الأمور التي تبين في العلوم النظرية

الصورة مقتضية لوضع معين لا يمارقها أصلا (وأما رابعا) فلانا لأنسلم أنه يجب أن يكون في الإهلاك مبدأ ميل مستديران الذي ثبت  
على تقدير صحة ما تقدم أن كان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدئه  
بالعمل بل امكانه (فان قلت) قد أقبح الدلالة عليه فيما سبق بأن المبدأ هو الصورة النوعية فإذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالفعل  
يلزم وجودها فيه بالفعل والالزم أن يكون الفلك هو وجودا بالفعل لا متناع وجودا الجسم بدون الصورة المتنوعة (قلت) كون المبدأ هو

الأمور النوعية ممنوع اذ لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن وجود اميل المستحيل في ذلك وذلك لا يستلزم ان يكون مبدؤه هو الصنوعة  
النوعية الفلسفية بل وان يكون امر خارجا وما قيل من ان الامر الخارجى يكون كاسرا ولا قامرثم ممنوع اذ لا دليل عليه (فان قلت)  
لا يتخلو من ان يكون المبدأ الصنوعة النوعية او الامر الخارجى فان كان الاول فلزوم وجوده ظاهر وان كان الثاني فكذلك لان ذلك الامر  
خارجى يكون قامرا فيمكن التحريك ٥٤ القسرى وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريك كاسريا فلا بد فيه من مبدأ اميل طباعى

اذا عرضت على بادئ الرأى الى ما يقوله الجهور ومن ذلك كانت بالاضافة اليهم شيئا بما يدرك القاسم في  
نومه كما قال ران كثير من هذه ليس تلقى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هى معقولة عند الجهور  
بعشقون بها فى امثال هذه المعانى بل لا سبيل الى أن تقع بها لاحدا اتباعا وانما سبيلها أن يحصل بها  
اليقين لمن يسلك فى معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك انه لو قيل للجهور وروان هو ارفع رتبة فى الكلام  
منهم ان الشمس التى تظهر للعين فى قدر قدمى نحو من مائة وسبعين ضعفا من الارض اقلها هذا من  
المستحيل وان كان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم واسر علينا اقتناعهم فى هذا المعنى بمقدمات يقع لهم  
التصديق بها من قرب فى زمان يسير بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان لمن  
سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا فى مطالب الأمور الهندسية وبالجملة فى الأمور التعليمية  
فاخرى أن يكون ذلك موجودا فى العلوم الالهية اعنى ما اذا صرح به للجهور وكان شديدا وقيحا فى بادئ  
الرأى وشيئا بالاسلام اذ ليس يوجد فى هذا النوع من المعارف مقدمات معجزة يتأتى من قبها الاتباع  
في العقل الذى فى بادئ الرأى اعنى عقل الجهور فانه يشبه أن يكون ما يظهر بها تحرك العقل هو عنده  
من قبيل المستحيل فى أول أمره وليس يعرض هذا فى الأمور العلمية بل وفى العملية ولذلك لو قدرنا أن  
صناعة من الصنائع قد تدرت ثم توهم وجودها لكان فى بادئ الرأى من المستحيل ولذلك يرى كثير من  
الناس أن هذه الصنعة هى من مدارك ليست بانسانية فيعصمهم ينسحب الى الجن وبعضهم ينسحب الى  
الانباء حتى لقد زعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجود الذوات هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا  
هكذا فينبغى لمن أثرطاب الحق اذ وجد قولاشياعا لم يجد مقدمات معجزة تزيد عن تلك الشبهة أن  
لا يمتنع أن ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذى يزعم المدعى له انه توقف منها عايد ويستعمل  
في تعلم ذلك من طول الزمان والذى يثبت ما يقتضيه طبيعته ذلك الامر المستعمل واذا كان هذا موجودا فى  
غير العلوم الالهية فهذا المعنى فى العلوم الالهية أخرى أن يكون موجودا لهذه العلوم عن العلوم التى  
فى بادئ الرأى واذا كان هذا كما فينبغى أن يعلم انه ليس يمكن أن يقع فى هذا الجنس مخاطبة جدلية  
مثل ما وقعت فى سائر المسائل والجدل نافع باح فى سائر العلوم ومحرم فى هذا العلم ولذلك لنا أكثر  
الناظرين فى هذا العلم الى أن هذا كله من باب التكليف فى الجوهر الذى لا يكتفه العقل لانه لو كفه  
ليكان العقل الأزلى والكاش الفاسد واحد او اذا كان هذا كما قاله أخذ الحق من تكلم فى هذه  
الاشياء الكلام العام ويجادل فى الله بغير علم ولذلك يظن أن الفلاسفة فى غاية الضعف فى هذه العلوم  
ولذلك يقول أبو حامد ان علومهم الالهية هى ظنية وليكن على كل حال فنحن نروم أن نبين من أمور  
معجزة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم نل نستخير ذلك الا لان هذا الرجل أوقع هذا  
الخيال فى هذا العلم العظيم وأبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فانه سألته  
وحسينه واما نحن فاننا نبين لأمرنا التى حركت العلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء فى المبدأ الاول وسائر  
الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة فى ذلك ونبين أيضا  
الطرق التى حركت المتكلمين من أهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد فى المبدأ الاول وفى سائر  
الموجودات والشكوك الداحلة عليهم فى ذلك ومقدار ما انتهت اليه سكتهم ايه يكون ذلك مما يحرك من

ولما امتنع على الافلاك  
الميل المستقيم كان ذلك  
المبدأ مبدأ للميل المستدير  
وبذلك يتم المطلوب (قلت)  
لان سلم أن كل ما يقبل  
تحريك كاسريا فلا بد فيه  
من مبدأ اميل طباعى وما  
ذكر من الدليل عليه فغير  
تام على ما عرف فى موضعه  
(واما خامسا) فلانا لان سلم  
ان وجوده مبدأ للميل  
المستدير فى البسيط دل  
على انه لا عائق فيه عن  
ذلك وما يقال من ان  
الطبيعة الواحدة لا تقضى  
شيئا ولا يعوقها عنه اغا  
يصح فى الطبيعة ان يكونها  
غير شاعرة واما فى الطبع  
الذى هو اعم منها والكلام  
فيه ههنا لا (واما سادسا)  
فلانا لان سلم أن لا عائق  
عن الحركة المستديرة الا  
ذو ميل مستقيم أو مركب  
واغايتم لو تحصر العائق  
فى الجسم وهو ممنوع ولا  
نسلم ايضا امتناع وجود  
ما فيه ميل مستقيم أو  
مركب عند الاجرام  
السموية لان ذلك لم يثبت  
الا فى المحدد (واما سابعا)  
فلانا لان سلم ان وجود  
مبدأ الميل وعدم العائق

يدلان على وجود الميل بالفعل فيم الجوزان يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه  
ولا يوجد الميل لانه ما ذلك الشرط ثم ان ما ذكره من الدليل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بأن الاجزاء التى يدور  
عليها الملك على تقدير حركته كسائر الاجزاء التى لا يدور عليها وان النقطتين اللتين يكونان قطبي الملك تساويان سائر النقط المفروضة  
فيه فيكونه متحركا على وضع مخصوص ونقطتين مخصوصين ترجح بالمرجح وربما أجابوا عنه بان ذلك المخصص لا مرعا الى الحركة

وإن لم نعلم بعينه (هذا) ولو سلم أن الفلك متحرك فلا نسلم أنه لا جازئ أن تكون حركته طبيعية (قوله) لأن كل شئ يتوجه إليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه إليه ممنوع لأن الوضع الأول قد انعدم بتركه وهو عندكم لا يماثل غايته أنه توجهه إلى مثله ولا نسلم استحالة (فإن قلت) يمكن أن يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو أن يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضماهم بتركه وهو مثله لا يتصور من ٥٥ فاقتل الأرادة لأن طلب الشئ المعين وتركه لا يكون إلا باختلاف

الاغراض الموقوفة على  
الشعور والأرادة (قلت)  
هذا منقوض بحركة الحجر  
من علو إلى أسفل بطبيعته  
فإن أية نقطة تقدر في  
وسط المسافة يطلب بها الحجر  
بتلك الحركة ثم يتركه  
(فإن قلت) ليس المطلوب  
فيما ذكر من المثال شئ  
من النقط الواقعة في وسط  
المسافة بل المطلوب طبعها  
هو الحصول في الحيز  
الطبيعي ومن ضرورته  
مرور الجسم في حركته  
إلى تلك النقطة (قلت)  
فكذا فيما نحن بصدده  
يجوز أن لا تكون الأوضاع  
المذكورة مطلوبة للطبيعة  
الفلكية بل يكون المطلوب  
نفس الحركة (فإن قلت)  
الحركة ليست من الأمور  
المطلوبة لذواتها بل  
حقيقته التآدي إلى الغير  
فلا تكون مطلوبة لذاتها  
بل لغيرها (قلت) لا نسلم  
أن الحركة لا تكون  
مطلوبة لذاتها ولا نسلم  
حقيقته التآدي إلى غيره  
فإن هـ زمان مصطلحات  
الفلسفة وما الدليل على  
ذلك ولا يلزم من وجودها

أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريقيين ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله  
إليه (فإن قلت) فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوه  
إلى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الأمور المحسوسة وذلك أنهم سمو وجدوا الأشياء المحسوسة  
التي دون الفلك ضربين متنفسة وغير متنفسة ووجدوا جميع هذا الكون المتكئون عن امتكؤنا بشئ  
سموه صورة وهو المعنى الذي به صار موجودا بعد أن كان معدوما ومن شئ سموه مادة وهو الذي منه  
تكون وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون هـ ناغما يتكون بشئ سموه صورة ومن موجود غيره قسموا  
هذا مادة ووجدوه أيضا يتكون عن شئ سموه فاعلا ومن أجل شئ سموه أيضا غاية فأنشئوا أسبابا أربعة  
ووجدوا الشئ الذي يتكون به المتكئون أعني صورة المتكئون والشئ الذي عنه يتكون وهو الفضائل  
القرية له واحد اما بالنوع واما بالجنس اما ما بالنوع فمثل أن الانسان يلد انسانا والغرس قرسا واما  
ما بالجنس فمثل تولد البغل عن الفرس والحمار ولما كانت الأسباب لا تخرج عندهم إلى غير نهاية أدخلوا  
سببا فاعلا أول باقياتهم من قال هذا السبب الذي به هذه الصفة هو الأجرام السماوية ومنهم من جعله  
مبدأ مفارقا مع الأجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الأول ومنهم من جعله عقلا دون  
واكتفوا به في تكون الأجرام السماوية وهو مبادئ الأجرام السماوية لانه وجب عندهم أيضا أن يجعلوا  
لها أيضا سببا فاعلا واما ما دون الأجرام السماوية من الأمور المتكونة بعضها بعينها المتنفسة فوجب أن  
يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر وهو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة التي تظهر في  
الموجودات وهو الذي يسميه جالينوس القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ مفارق  
فبعض جعله عقلا وبعض جعله نفسا وبعض جعله الجرم السماوي وبعض جعله الأول ويسمى جالينوس  
هذه القوة الخلاق وشك هل هي الاله أو غيره هذا في الحيوان والنبات المتناسل وأما في غير ذلك من  
الذيات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم أن الحاجة فيه إلى إدخال هذا المبدأ أكثر فلهذا مقدار  
ما انتهى إليه تخمينهم عن الموجودات التي دون السماء وخضعوا أيضا عن السموات بعدما انفقوا عنها  
مبادئ الأجرام المحسوسة فاتفقوا على أن الأجرام السماوية هي مبادئ الأجرام المحسوسة المتغيرة التي  
هنا وما مبادئ الأنواع اما مفردة واما مع مبدأ مفارق ولما لم يخصوا عن الأجرام السماوية فظهر لهم أنها غير  
متكونة بالمعنى الذي به هذه الأشياء كائنة فاسدة أعني ما دون الأجرام السماوية وذلك أن المتكئون بما  
هو متكون يظهر من أمره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه لا يتم سكونه إلا من شئ هو جزء ذلك أن  
المتكئون منها انما يتكون من شئ عن شئ وبشي وفي مكان وزمان وألغوا الأجرام السماوية شرطا في  
تكونها من قبل أن الأسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الأجرام السماوية متكونة مثل هذا التكون لكانت  
هنا اجسام أقدم منها في شرط في تكونها حتى تكون هي جزاء من عالم آخر فيكون هـ اجزاء سماوية  
مثل هذه الاجسام وإن كانت أيضا تلك متكونة لزم أن يكون قبلها اجسام سماوية أخرى وعبر ذلك إلى  
غير نهاية فلما قرر عندهم هذا النحو من النظر وبالحاجة كثيرة هـ هذا أقرب بها أن الأجرام السماوية غير  
متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة وفاسدة لأن المتكئون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا  
مفهوم غير هذا فظهر لهم أن هذه أيضا أعني الاجسام السماوية لها مبادئ تتحرك بها وعنهم ولما لم يحدوا

مع التآدي دائما كون حقيقة ذلك ولو سلم أنها لا تكون طبيعية وليكن لا نسلم أنها لا تكون قسرية بقولهم لأن القسرية لا يكون على  
خلاف الطبع ممنوع إذ لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسرية فاما حركة المتحرك من مبدأ حار جي سوا وحدها المتحرك  
طبيعة فتعني خلافها الأول توجد وما ذكره من أن الاله لا يلل الطبيعي لو تحرك لا بالقسرية لزم أن تكون الحركة مع العائق كهي لامعه  
لا يتم على ما عرف في موضعه على أنه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية أن لا يكون هنالك طبيعة تقتضي ميلها إلى هذه



الحركة فانه يجوز أن لا تكون حركاتها المستندة لطبيعية ولا تكون إلا فلاك المتحرك بها طابع يقتضي غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسرية ولا نسلم أيضاً أنها لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القامر فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القامر مضمراً في الأفلاك وهو ممنوع  
 الفصل السادس عشر في إبطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء  
 قالوا الغرض المحرك للسماء هو ٥٦ التشبيه بالعقول المفارقة لان حركة الأفلاك ارادية لماسر وكل حركة ارادية فهي لغرض فان

البدية تشهد بان الخلة  
 الميلانية المسماة بالارادة  
 لا تتعلق بالشيء مشهور  
 به يرى المحرك بالارادة  
 وجوده أولى من عدمه  
 وذلك الشيء هو المعنى  
 بالغرض وما يتوهم من  
 ان لنا حركات ارادية من  
 غير ان يكون هناك غرض  
 كحركة العايت بالعبية  
 والساهي والنائم (بحوايه)  
 ان في العيش ضرباً خفياً  
 من اللذة وان النائم  
 والساهي انما يفتعلان  
 لتحصيل اللذة أو أثار الحالة  
 محمولة أو أزاله وصب وعدم  
 تذكر العايت والنائم  
 والساهي لتحصيل تلك  
 الغايات لا يستلزم عدم  
 تحصيلها لان تحصيل الغاية  
 شيء والشعور بذلك التحصيل  
 شيء آخر وانخفاض ذلك  
 الشعور شيء ثابت يتوقف  
 وجوده التذكر على جميعها  
 ولا يلزم من عدمه عدم  
 التحصيل لجواز ان يكون  
 لعدم الشعور بذلك التحصيل  
 أو اعدم انخفاض الشعور  
 وإذا ظهر انه لا بد للحركة  
 الارادية من غرض  
 فالغرض لا يخلو من أن  
 يكون حسياً أو عقلياً لا جائزاً

عن مبادئ هذه ظهروا انه يجب أن تكون مبادئ الحركة لها وجودات ليست بأجسام ولا قوى في  
 أجسام أما كون مبادئها ليست بأجسام فلانها مبادئ أول للأجسام المحيطة بالعالم وأما كونها ليست  
 قوى في أجسام فلان الأجسام شرط في وجودها كالحال في المبادئ المركبة ههنا الحيوان لان كل قوة  
 في جسم عندهم هي متناهية اذا كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه الصفة فهو كائن فاسد  
 أعني مركب من هيولى وصوره والطبولى شرط في وجود الصورة وأيضاً لو كانت مبادئها على نحو مبادئ  
 هذه لكانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى اجرام أخرى أقدم منها ولما تقرر لهم وجود  
 مبادئ بهذه الصفة أعني ليست أجساماً ولا قوى في أجسام وكان قد تقرر لهم من أمر العقل الانساني ان  
 للصورة وجودين وجوده معقول اذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس اذا كانت في هيولى مثال ذلك  
 المحركة صورة جمادية وهي في الهيولى خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في  
 النفس وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقات باطلاق عقولاً محضة لانه اذا كان عقلاً ما  
 هو مفارق لغيره فها هو مفارق باطلاق أخرى أن يكون عقلاً وكذلك وجب عندهم أن يكون ما عقله  
 هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني اذا كان العقل  
 ليس شيئاً غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فصح عندهم من قبل هذان  
 للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول  
 هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا المكان هذا ان الاجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ وان  
 تدبيرها لها من الموجودات انما هو من قبل انما ذوات نفوس ولما قابوا بين هذه العقول المفارقة  
 وبين العقل الانساني رأوا ان هذه العقول أشرف من العقل الانساني وان كانت تشترك مع العقل  
 الانساني في أن معولولاتها هي صور الموجودات ونظامها كما ان العقل الانساني انما هو يدرك من  
 الموجودات صورها ونظامها لكن الفرق بينهما ان صور الموجودات هي علة للعقل الانساني اذا كان  
 يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته واما تلك في معولولاتها هي العلة في صور الموجودات  
 وذلك ان النظام والترتيب في الموجودات انما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة  
 وأما الترتيب الذي في العقل الانساني فيمنها فاما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها  
 ولذلك كان ناقصاً جداً لان كثيراً من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فيمنها  
 فاذا كان ذلك كذلك فلم صور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود أحسنها أو جودها في المواد ثم  
 وجودها في العقل الانساني أشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقل المفارقة أشرف من  
 وجودها في العقل الانساني ثم لها أيضاً في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفضل تلك  
 العقول في أنفسها ولما نظروا أيضاً الى الجرم السماوي ورأوا في الحقيقة جسمها واحد اشبه بالحيوان  
 الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي عقلية بجميع جسد هذه الحركة هي  
 الحركة اليومية ورأوا ان سائر الاجسام السماوية حركتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية  
 وحركاتها الجزئية فاعتقدوا إمكان ارتباط هذه الاجسام بعضها ببعض ورجوعها الى جسم واحد وغاية  
 واحدة وتعاونها على فعل واحد هو العالم بأسرها انما يرجع لمبدأ واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم

أن يكون الغرض المحرك لذلك حسياً لان كل غرض حسى فالدهي اليه اما حذب الملاءمة أو دفع  
 المفاخرة ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسى لا يكون فيه جذب ملائم ولا دفع منافرة عند المدرك لم يهجم أن يكون غرضه بالاعتناء  
 على الفعل بالضرورة فحذب الملائم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما سالحا لان على الأفلاك لانهما يختصان بالجسم الذي يفعله  
 ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والأفلاك لا تتحرك ولا تلتئم لنزول صورتهما الى صورة أخرى ولا تتكون

ولا تضل بتبدل صورها النوعية بعضها بعض ولا تنمو ولا تنبل ولا تتحلل ولا تتكاثف لثبوت مقدارها زيادة وتقصاها ولا يتقبل في كيفية ثباتها من أشكالها واستمرارها بل لا تغير فيها الا في اوضاعها التي لا تتصور كون بعضها طبيعيا وأولى لانها البساطتها تكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء نظهر ان الاجرام السماوية لا تتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا تكون حركاتها اغراض حسية فتعين ان يكون الغرض أمرا ٥٧ عقليا وذلك الامر اعلى اما ان يمكن حصوله بالحركة أو يمنع والثاني

باطل لان الارادة الملمعة عن تصور عقل لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان تكون نحو شيء محال ولان طلب المحال لا يدوم أبدا الدهر راذا لا بد من اليأس من حصول ما هذا شأنه فتقف الحركة ولا تستمر وهو محال لان الحركات الفلكية واجبة للدوام لانها احاطة للزمان الذي يمنع عليه العدم سابقا لاحقا فتعين ان يمكن حصوله بالحركة وحينئذ اما ان يكون عائدا الى العالم العنصري أو الى نفسه أو الى أمرا أعلى منها لا يسيل الى الاول والثالث والا يلزم استحالة الكمال بالنقص أو ما على الثالث وهو ان يكون الغرض عائدا الى الأعلى فظاهر لان العالي كامل وقد استغاد كما لا من السافل الذي هو ناقص وأما على الاول وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان اتصال ذلك الغرض الى السافل يجب ان يكون أولى بالقياس الى الفلك

هـ - ونوعا واحدا فانما ترجع الى صناعة واحدة رئيسة فاعتقدوا المكان هذا ان تلك المبادئ المغارقة ترجع الى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها وان الصور التي من هذا المبدأ والنظام والترتيب الذي فيه هو افضل الموجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظميات والترتيبات الذي يصادونه وان اعقول تنفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل الا ذاته وهو بتعلقه ذاته بعقل جميع الموجودات بافضل وجود وافضل ترتيب وافضل نظام ومادونه فهو مرغاهو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تنفاضلها في هذا المعنى ولزم على هذا عندهم ان لا يكون الاقل شرفا يعقل من الاشرف ما يعقل الاشرف من نفسه ولا الاشرف يعقل ما يعقل الاقل شرفا من ذاته أعني ان يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك كذلك لكانا محددين ولم يكونا متعددين فمن هذه الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه انما يعقل الاول ولا يعقل مادونه لانه معلول ولوعلة اعاد المعلول علة وأعتقدوا ان ما يعقل الاول من ذاته هو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونها من علة علة الموجودات الخاصة بذلك العقل أعني بتخليقها به ما هو علة لذاته وهو العقل الانساني بحسبه فعلى هذا ينبغي ان يهزم مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد في العالم فاذا انزلت فاستبقت بقول افقاعا من الاشياء التي حركت المتكاملين من أهل الملة أعني المعتزلة أولا والاشعرية ثانيا الى ان اعتقدوا في المبدأ الاول ما اعتقدوه أعني انهم اعتقدوا ان ههنا ذاتا غير جسمانية ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكاملة سمعية بصيرة لان الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالم لها يدلم غير متناه اذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العقل التي ههنا وان هذه الذات الحية العالمة المريدة السمعية البصيرة القادرة المتكاملة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصلة به اتصال وجود وهذا الظن يظن به انه تلحقه شذاعات وذلك ان ما ههنا صفة من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس لان النفس هي ذات ليست بحسب حية عالمة قادرة مريدة سمعية بصيرة متكاملة فهو لا يوضع ومبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة للبادة من حيث لم يشمر واوسع كثيرا الشكر التي تلزم هذا الوضع واطهرها على القول بالصفات ان يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب قديم وهو خلاف ما تضمنه الاشعرية من ان كل تركيب محدث لانه عرض وكل عرض عندهم محدث ووضوعا مع هذا في جميع الموجودات اذ لا جائز ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود فيه كن ان يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورة فهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شهبوا بها المصنوعات نظاما وترتيبا وهذا يسمى حكمة ويسمونها الصانع حكما والذي اقنعوا به في ان الشكل مثل هذا المبدأ وهو انهم شهبوا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية فقالوا اكل فعل بما هو فعل فهو صادر عن فاعل مريد قادر حي عالم وان طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضي هذا أو اقنعوا في هذا بان قالوا ماسوي الحى فهو جاد وميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوي الحى لا يصدر عنه فعل فجحدوا الافعال

( ٨ - نهافت ابن رشد ) والاصل يصلح غرضه وحده لثبوتها في تلك الاولوية من السافل بافعال كماله على ان العالم العنصري أحقر بالنسبة الى اجرامها الدورية من ان تحرك الاجزاء فانها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وليس لمجموعها بالنسبة الى الاجرام الفلكية قدر يمتد به بل الى واحد من الافلاك فضلا عن مجملهم وعهاتهم ان يكون الغرض عائدا الى أنفسها وحينئذ لا يخفى من ان يكون ذلك الغرض نيل ذات أو نيل صفة لذات أو نيل شيء ذات أو صفة لذات لا يسيل الى الاول

لأن قيل الذات لا يكون الأدق فلو كان ذاتاً ثابتة لم تكن بالحركة وهو محال لأنه لا شيء من الزمان ولا إلى الثاني لأن قيل الصفة لا يتصور إلا إذا انتقلت من محالها الطائفة بالحركة وهو محال لما تقرر من أن الأعراض بمنع عليها الانتقال فيكون الغرض ممنوع المحصلة وليست بالحركة وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك وإن لم تنتقل هي بعينها بل حصل ما يغايرها فمانيات هي بل شبيهها هو الذي قيل فتمين الثالث وهو ٥٨ أن يكون الغرض نيل نسبة ذات وصفة فيكون للفلك معشوق موجود وهي بطالب الشبه

به فالمطلوب إما أن يكون نيل الشبه المستقر أي شبه واحد باقياً دائماً فيلزم أحد الأمرين إما أنقطاع الحركة أو طلب المحال أو يكون نيل الشبه الغير المستقر أي شبه بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر ولا يخلو إما أن ينفذ نوعه بتعاقب الأفراد ولا ينفذ والثاني باطل والالزم وقوف الفلك فإذا نال المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق آتية من حيث برائة من القوة أو من حيث انه بالقوة والثاني محال لأن كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوباً فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق المشبه به واجباً والالكان المشبه به في جميع السمات الواجب واحد إلا أن المطلوب متى كان واحداً

الصادرة عن الأمور الطبيعية ونفوا مع ذلك أن يكون للأشياء الحسية التي في الشاهد أفعال وقالوا إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالخي الذي في الشاهد أفعالاً وانما فاعله الخي الذي في الغالب قلزمهم أن لا يكون في الشاهد حسيّة لأن الحسية انما تثبت للشاهد من أفعاله وأيضاً قلبيت شمرى من أين حصل لهم هذا الحكم على الغائب والظاهر بقى التي سلموها في إثبات هذا الصانع هو أن المحدث له محدث وأن هذا الأمر إلى غير نهاية فيستمر الأمر ضرورة في محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يتبين من هذا أن القديم ليس هو جسماً فلذلك يحتاج أن يضاف إلى هذا أن كل جسم ليس قدماً فثقتهم شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك بيانهم أن العالم محدث إذ قد يمكن أن يقال إن المحدث له جسم قديم ليس فيه شيء من الأعراض التي استدلتهم منها على أن السموات محدثة لأن الدورات ولأن غير ذلك مع أنكم تضعون مركباً قدعاً ولا موضعاً أن الجسم السماوي يكون وضوءه على غير الصفة التي تفهم من السكون في الشاهد وهو أن يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لا في كليته لأنه ليس في الشاهد جسم يتكون من لا جسم ولا وضوء الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك أن الفاعل الذي في الشاهد انما فاعله أن غير الموجود من صفة إلى صفة لأن غير العدم إلى الوجود بل يحوله أعني الوجود إلى الصورة والصفة النسبية التي ينتقل بها ذلك الشيء من وجود ما إلى موجود ما محال له بالجواهر والحد والامم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم حملناه نقطة في قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون أن الموجود باطلاً لا يتكون ولا يفسد فذلك إذا سلم لهم أن السموات محدثة لم يقدروا أن يبينوا أنها أول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً آية وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله تعالى ثم استوى إلى السماء وهي دخان الآية وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته أن اعتقدوا أن له مادة أو فاعله بجملة أنه اعتقدوا أنه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ وأن كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفاعل انما يغير العدم إلى الوجود عند الكون أعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم اسطقس للاجتماع أو بغير الوجود إلى العدم عند الفساد أعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ وبين أنه لا ينعقب الضد إلى ضده فانه لا يعود بنفس العدم وجوداً ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعلوم هو الذي يعود وجوداً أو الحار بارداً والبارد حاراً ولذلك قالت المعتزلة أن العدم ذات ما لأنهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل التي ظنوا من قبلها أنه يلزم منها أن لا يكون شيء من شيء هي أقاويل غير صحيحة واقعة انهم قالوا لو كان شيء من شيء لمز إلا إلى غير نهاية (والجواب) أن هذا انما يمنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه يوجب ما لا نهاية له بالفعل وكان دوراً فليس بمنع مثل أن يكون من الهواء نار ومن النار هواء إلى غير نهاية وتوا الموضوع أزل في أنهم في حدوث الكل هو أن لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال إذا سلمت لهم هذه المقدمة هو أنهم لم يطردها الحكم لأن ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على أنه حادث من شيء لامن لا شيء وهو من أن الكل حادث من لا شيء وأيضاً قال هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمر منه المادة الأولى ليس يخلو عن الجسمية والجسمية

المطلقة

كان الطالب لا محالة واحداً وليس كذلك لأن حركة الافلاك متخالفة في الجهة والسرعة

والبطء ولأن يكون جرماً فلكياً أو نفساً فلكية والالكانت حركة المشبه به والمشبه به متفقة في النهج والسرعة والبطء وأيس كذلك ولا علة لأحد الما من فقهين أن يكون المشبه به عقولاً متكررة هي بالفعل من جميع الوجود تشبه بها النفوس الفلكية حتى لا يبقى في شيء بالقوة لا على معنى أن تلك النفوس الفلكية تخرج إلى كل كمالها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات

الممكنة لها شيء بالقدرة في ذلك الوقت فأنه لو كانت كذلك لصادرت عنها لا مجرد بالكتابة ولم يثبت في حركته لذلك فينة قطع حركته وقد عرفت  
أن ذلك محال بل على معنى أنها انقصة بالتشبهه اخراج كالاتها كلها الى الفعل وليكنها لا يخرج كلها الى الفعل دفعة بل على سبيل  
التدريج شيئا بعد شيء لا في غاية الكمالات الا انقصة منها ما هو بحسب جسمه من حيث انه جسم وهو اخراج الاوضاع التي فيه بالقوة  
الى الفعل اذ ليس بالقوة فيه غيرها ومنها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل ٥٩ أمر آخر اجل وأعلى فالأفلاك لا يخرجها  
الايضاح الممكنة التي

لاجرها من القوة الى  
الفعل يحصل لها التشبه  
في كونها بالفعل الى المبادئ  
العالية فتقتبس بتشبهها  
المذكور كمالات متوالية  
فكل نفس من هذه  
النفوس تنبعث عنها بما  
ينال من مدتها القدسي  
حركة وتلك الحركة تعد  
لتحصيل كمال يشرق عليها  
وكل اشراق يوجب شوقا  
وحركة مستدعية لاشراق  
آخر وهكذا من غير  
انقطاع ولا توقف في  
حركاتها المعددة لتحصيل  
كمالات على التوالي وبهذا  
ظهر ان ما ظن جماعة من  
أكابر الفضلاء أن الحكماء  
ذهبوا الى أن حركات  
الأفلاك المجردة اخراج  
الايضاح من القوة الى  
الفعل التلويقي في الملك  
شيء بالقوة وشيء واعلم  
بان الواحد منها لو أخذ  
بنقل في زوايا الدوائر فلا  
أن مقصوده أن يخرج  
اوضاعه التي بالقوة الى  
الفعل بعد جاهل المجنوننا  
من قبيل بعض الظن اذ  
الحكماء لم يذهبوا الى أن  
حركاتها مجرد ذلك بل طلبوا

المطلقة عندهم غير حادثه والمقدمة القسالة ان ما لا يتخلو عن الحوادث حادث است بحكمة الاما لا يتخلو  
عن حادث واحد بعينه واما ما لا يتخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول فن ابن يسلزم أن  
يكون الموضوع لها حادثا ولهذا الماشر بهذه المتكلمون من الاشعرية اضافوا الى هذه المقدمة مقدمة  
ثانية وهو انه لا يمكن أن توجد حوادث لانها لا شيء لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة  
فهذه ونحوها هي الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء وهي أكثر كثرة من الاشاعة التي تلزم الفلاسفة  
ووضعهم ايضا ان الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط  
وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحسن من فعل الأشياء بعضها في بعض وأقوى ما أقنعوا به في هذا المعنى  
أن الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة  
ما هو مفعول والحركه محرك من جهة ما هو محرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من  
جهة ما هو موجود بالفعل لان المبدء لا يفعل شيئا والذي يلزم عن هذا هو أن تنتمي الفاعلات المفعولة  
الى فاعل غير مفعول اصلا لان ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم وايضا فان الذي يلزم نتيجةهم من  
الحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا الى نتيجةهم وذلك انه ان كان مبدءا لوجودات  
ذات ذات حيا وعلم وقدره ارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية  
فليس بين النفس وهذا الموجد فارق الا ان النفس هي في جسم وهذا الموجد هو نفس ليس في  
جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضروري مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضروري محتاج الى  
مركب اذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته كما انه ليس يمكن أن يوجد جسم متكون من ذاته لان  
التكوين الذي هو فعل المكون ليس هو شيئا غير تركيب المتكون والمكون ليس شيئا غير المركب  
وبالجملة فكما أن لكل مفعول مفعولا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في وجود  
المركب ولا يمكن أن يكون الشيء مفعولا في شرط وجوده لانه كان يلزم أن يكون الشيء مفعولا نفسه ولذلك  
كانت المتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدء الأول راجعة الى الذات لازادة عليها على نحو ما وجد  
عليه كثير من الصفات الذاتية اكثر من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحد او ازيد او غير  
ذلك أقرب الى الحق من الاشعرية وهذا مذهب الفلاسفة في المبدء الأول هو قريب من مذهب المتزلة  
فقد ذكرنا الامور التي حركت الغير بين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدء الأول والشناعات التي  
تلزم الفريقين اما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاهما ألواح وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها  
سيأتي بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد اشترنا نحن في هذا الكلام الى أعيانها وجميع  
الى تمييز مرتبة قول قول من الاقوال التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاعتقاد ومقدار ما يفيد  
من التهديق على ما شرطنا وانما اضطررنا الى ذكر الاقوال المجردة التي حركت الفلاسفة الى تلك  
الاعتقادات في مبادئ السبل لان منها يتأتى جوابهم لمقصودهم فيما يلزمونهم من الشناعات وذكرنا  
الشناعات التي تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقام بحجتهم في ذلك ويناب عنهم اذ ظم أن يحتجوا  
بها ومن العدل كما يقول الحكماء أن يأتي الرجل من الحجج لمقصودهم بمثل ما يأتي نفسه اعني أن يجهد  
نفسه في طلب الحجج لمقصودهم كما يجهد نفسه في طلب الحجج لذهبه وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي

للكمالات الا انقصة بها منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو اجل وأعلى منها وتحقيقه ان الأفلاك متحرك  
ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى القول التي هي بالفعل من  
جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك التشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما أن نوع الوضع  
يختلف بتعاقب الاوضاع يهتبط نوع التشبه بتعاقب التعاقبات ويقتبل بواسطة تلك المشابهات الفتيض من مبدئه فهذه تلك



أرضع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والمجالات والحركات والاضاع كالأث  
للجسم وأما التشبهات وما يترتب عليها فهي كالات للنفس (هذا) على ان تعاقب تلك الاوضاع يستلزم رشح الخبير على العالم السفلي  
اذ بحسب اختلاف اوضاع الاجرام النيرة يختلف آثارها في الاجرام السفلية ويتبع تلك الآثار من الحيات ما أنت خبير بمجملاته  
وان لم يكن لنا سبيل الى الاطاحة بتفاصيله ٦٠ فالافلاك تشبه بالمبادئ باخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها

بالفعل لا يمكن انشاء عنه الخبير  
على السافلات ويقع  
السائل وان لم يكن مقصودا  
من حركات الافلاك قصدا  
كما عرفت لكنه مقصود  
تبعاً من حيث انها تشبه  
بالسقوط وليس حال  
الانسان المنتقل في زوايا  
الدار كذلك فلا ورودنا  
ذكر وامن التشبيح ثم  
انه لاستبعاد في ان يحصل  
للفقوس الفلكية بسبب  
اخراجها الاوضاع الممكنة  
لاجرامها من القوة الى  
الفعل استعدادات يترتب  
عليها فيضان الكمالات  
دون النفوس الانسانية  
اذها مختلفة بالحقبة  
فيحوزان بكون  
استعدادها بمحصل  
الكمالات اقوى من  
استعداد النفوس البشرية  
فيتم استعدادها لمحصل  
الكمالات باخراج الاوضاع  
الممكنة لاجرامها من القوة  
الى الفعل فتفيض تلك  
الكمالات عليها من  
مبدئها بخلاف النفوس  
الانسانية هذا غاية تقرير  
ما ذكر وافق هذه المسئلة  
(و جوابه) اننا لانسلم ان  
الحركة الفلكية ارادية

يقبله انفسه (فتقول) اما ما شنعوا به من ان المبدأ الاول اذا كان لا يعقل الاذاته فهو جاهل بجميع  
ما خاق فلما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا هو غير الموجودات باطلاق واذا المعنى هو ان الذي  
يعقله من ذاته هو الموجودات ما شرف وجوده والعقل الذي هو علة الموجودات لانه يعقل الموجودات  
من جهة انه علة له لانه لا كالحال في العقل منافق في قولهم انه لا يعقل مادونه من الموجودات أي انه  
لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها هو وجوده سواء سبحانه لانه لو عقلها هو وجود  
بالجهة التي يعقلها هو اشارة في علمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه هي الصفة المختصة به تعالى  
ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه سوى الصفات السبع التي اثبتوها له تعالى ولذلك لا يجوز  
في علمه ان يوصف بأنه كلي ولا جزئي لان الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات وكذا العلمين كاشن وفاسد  
وسنبين هذا اكثر عند التكلم هل يعلم الجزئيات أولا يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة  
وسنبين انها مسئلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انهم مرت بين قسمين ضروريين  
(أحدهما) ان الله لو عقل الموجودات على انهم اعماله لعلهم للزم ان يكون عقله كائنا فاسدا وان يستكمل  
الاشرف بالاحس ولو كانت ذاته غير عاقلة الاشياء ونظامها السكبان هناعقل آخر احس هو ادراك صور  
الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذان الوجهان مستحيلين لزم ان يكون  
ما نعقله ذاته هي الموجودات بوجود اشرف من الوجود الذي صارت به موجودة والشاهد على ان  
الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب في الوجود وما يظهرون من امر اللون فان اللون نجد له مراتب في  
الوجود بعضها اشرف من بعض وذلك ان احس مراتبه هو وجوده في الهيدولي وله وجود اشرف من  
هنا وهو وجوده في البصر وذلك ان هذا الوجود وهو وجوده لا لون مدرك لذاته والذي له في الهيدولي  
هو وجود جادى غير مدرك لذاته وقد تبين اضافي علم النفس ان اللون وجودا ايضا في القوة الخيالية  
وانه اشرف من وجوده في القوة الباصرة وكذلك تبين ان له في القوة الدائرة وجودا اشرف من وجوده  
في القوة الخيالية وان له في العقل وجودا اشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتقد ان له في  
ذات المبدأ الاول وجودا اشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن ان يوجد وجودا اشرف  
منه وأما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادئ المفارقة عنه وفي عدد ما يفيض عن مبدئها  
من تلك المبادئ فشي لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لا ياتي التحدد الذي ذكره في  
كتب القدماء واما كون جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الاول وان فيضان هذه  
القوة الواحدة صار العالم بأسره واحدا وبها ترتبط جميع اجزائه حتى صار الكل يؤم فعلا واحدا كالحال  
في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والافعال فانه انما صار عند العلماء واحدا هو وجودا  
بقوة واحدة فيه فاضت عن الاول فأمر اجموا عليه لان السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد  
والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التي لاجزاء السماء  
هي كالحركات الجزئية التي لاعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على ان في الحيوان قوة واحدة  
بها صار واحدا وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان وهذه القوى  
مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الاول ولذلك لا تفرق اجزائه ولم تبق طرفة عين فان كان

وما ذكر والبيانه من الدليل فتد عرفت صفة ولوسلم فلان سلم لزوم غرض ما بالحركة ولم لا يجوز  
ان يكون الغرض نفس الحركة وما يقال من ان حقيقة ما تؤدي الى غير فلا تسكون مصلوبة لذاتها فقد عرفت ما فيه ولوسلم ذلك  
فلان سلم ان الغرض لا يكون حسيما (قوله) لان الداعي اليه اما الشهوات او الغضب وهما محالان على الفلك (قلنا) لان سلم استعمالهم على  
الفلك فان اللازم في البسيط هو تشبه اجزائه المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم ومن الجائز ان يكون لاغلاك شهورا غير

ممتناهية بحسب محسوسات غير ممتناهية كما جاز أن يكون لها ذات غير ممتناهية من عقول لا غير ممتناهية على أن ما ذكرنا من أن  
 الفلك لا ينفرق ولا يانشم ولا يتكون ولا يفسد فلا يتغير من حال ملائحته إلى خلافها إن تم تأنيها في المحدث الذي هو الفلك الاطلس  
 دون ما سواه فية صمدية لهم عن مدعاهم ثم لا نسلم امتناع طلب المحل وما ذكرناه من أن الإرادة المنبثقة عن تصور عقلي لذات مجردة  
 بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل أن يكون محروثي محال فكلام اقتناعي لا يعول ٦١ عليه في المطالب البرهانية وكذا

ما ذكر من أن طلب  
 المحال لا يدوم أبدا الدهر  
 بل لابد من اليأس عن  
 حصول ما هـذا شأنه فانه  
 ليس بيقيني ولا نسلم أيضا  
 امتناع استكمال العالي  
 بالسافل ولم لا يجوز أن  
 يكون للسافل كمال ليس  
 للعالي فيستفيد منه وإن  
 كان كمال العالي أكثر وما  
 ذكرنا من أن العالم  
 العنصري أحقر بالنسبة  
 إلى اجزائها الشريفة من  
 أن تتحرك لأجلها فكلام  
 خطابي ولا نسلم أيضا أنه  
 لا يكون الغرض نيل ذات  
 (قولهم) نيل الذات  
 لا يكون الادفعه فوقف  
 الحركة بمنقطع الزمان  
 وهو محال (قلنا) نسلم  
 امتناع انقطاع الزمان  
 وقد تقدم في مسئلة قدم  
 العالم ولو سلم فأنما يفيد في  
 الفلك الأعظم لأن الحركة  
 الحافظة للزمان أغاها  
 حركته فقط ولا نسلم أيضا  
 أن المنشبه به لا يجوز أن  
 يكون واجبا (قولهم)  
 والا كان التشبه به في  
 جميع السماوات واحدا  
 (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز  
 أن يكون الخفاف

واجبا أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بهما صارت الكثرة  
 الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه أنها جسم واحد وقيل  
 في القوى الموجودة فيه أنها قوة واحدة وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان  
 الواحد من الحيوان الواحد فاضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة لنفسه النسبة  
 والعالية هذه الحال أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ترتبط جميع القوى الروحانية والجسمانية  
 وهي سارية في الكل سر بآثارها ودولها لذلك لما كان ههنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول أن الله  
 خالق كل شيء ومجسكه وحافظه كما قال الله تعالى إن الله يسلك السموات والأرض أن تزولا وس يلزم من  
 سر بأن القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال إن المبدأ الواحد إنما  
 فاض عنه أولا وواحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا انما يظن به أنه لازم إذا شبه الفاعل الذي في  
 غيره يولي بالفاعل الذي في هبولى ولذلك أن قيل اسم الفاعل على الذي في غيره يولي والذي في هبولى  
 بأشـ تراك الأسم تبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد وأيضا فان وجود سائر المبادئ المفارقة لآثارها  
 فيما يتصور منه شيء واحد وليس عتق أن يكون وهو يتصور شيئا واحدا بعينه يتصور منه أشياء كثيرة  
 تصورات مختلفة كما أنه ليس ممتناعا في الكثرة أن تتصور تصورا واحدا وقد نجد الأجرام السماوية كلها  
 في حركتها اليومية تتصور هي وفلك الكواكب الثابتة تصورا واحدا بعينه فانما تتحرك بأجسامها في  
 هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة وتكون لها أيضا حركات تخصها ومختلفة  
 فوجب أن تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متخدين من جهة وهو من جهة ارتباط  
 حركاتهم بحركة الفلك الأول فانه كما أنه لو توهم من متوهم أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان أو القوة  
 المشتركة قد ارتفع لا ترتفع جميع أعضائه ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الأمر في الفلك في أجزائه  
 وقواه المحركة وبالجمله في مبادئ العالم وأجزائه مع المبدأ الأول وبعضها مع بعض والعالم أشبه شيء  
 عندهم بالمبدء الواحدة وذلك أنه كما أن المبدء تنقسم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس  
 الأول كذلك الأمر عندهم في العالم وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المبدء إنما ترتبط بالرئيس  
 الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك لرئاسات على القابات التي من  
 أجزائها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الأفعال الموصية لتلك القابات كذلك الأمر في الرئاسة الأولى  
 التي في العالم مع سائر الرئاسات وتبين عندهم أن الذي يعطى الغاية في الموجودات المفارقة للمادة هو الذي  
 يعطى الوجود لأن الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات فالذي يعطى الغاية في  
 هذه الموجودات هو الذي يعطى الصورة والذي يعطى الصورة هو الفاعل والذي يعطى الغاية في هذه  
 الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ الجميع هذه المبادئ فانه فاعل وصورة  
 وغاية وأما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يعطى الوحدةانية فكانت الوحدةانية التي  
 فيها هي بسبب وجود الكثرة التي ترتبطها تلك الوحدةانية صار مبدأ هذه كلها على أنه فاعل وصورة وغاية  
 وصارت جميع الموجودات تطالب غايتها بالحركة نحو هي الحركة التي تطالب بها غاياتها التي من أجلها  
 خلقت وذلك بين أفعال جميع الموجودات فبالتطالع وأما الإنسان في الإرادة ولذلك كان مكلفا من بين

لاختلاف القوا بل في النوع أولا لاختلاف الكمال المشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون المشبه به  
 جرمافلكيا أو نفسافلكية (قولهم) والا كانت حركة مشبه به والمشبه واحد في السرعة والبطء وانهم (قلنا) ممنوع وانما يلزم ذلك  
 أن لو كان التشبه في الحركة وأما إذا كان التشبه في كمال آخر لجرم فلك أو لنفسه فلا ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون عقلا واحدا  
 (قولهم) إذ يلزم حينئذ تشابه الأفعال في منهاج الحركة وسرعتها وبطئها ممنوع إذ يجوز أن يكون العقل واحد كالات ممتدة في تشبه

كل ذلك بهي واحد من كماله فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول كما زعموا (وقال الامام الغزالي) نقول لهم ما ذكرتموه من أن الغرض أعني التشابه بالعقل حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الأولى مشرقية وهذا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها نفع للعالم العنصري في الاختلاف بالعكس فان كل ما ذكره من حصول الحوادث باختلاف الحركات كانت من التثنيات والتدريجات وغيرها ٦٤ يحصل بعكسه وأيضا يمكن له الحركة الى الجهة الأخرى فإياها لا تنحرك مرة من جانب ومرة

سائر الموجودات وتوهم من بينهم انه قد نفي قوله تعالى انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأعرضا عنها ثم القوم ان يقولوا ان هذه الرئاسات التي في العالم وان كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة عند السلوك والترقي من العالم الأسفل الى العالم الأعلى وذلك انهم وجدوا أجزاء الفلك بعضها من أجل حركات بعض فنبسبها الى الأول فالأول حتى وصلوا الى الأول باطلا في قلاص لهم نظام آخر وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتركا واحدا والوقوف على الترتيب الذي أدركه الفلك في الموجودات عند الترقى الى معرفة الأول عسير والذي تدركه العقول الإنسانية منها غماها ومجل السكن الذي حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول بحسب ترتيب أفلاها في الموضع وانهم رأوا أن الفلك الأعلى فيما يظهر من أمره أشرف مما تحته وان سائر الأفلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا المكان هذا ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان واقائل أن يقول لعل الترتيب الذي في هذه أفلاها هو من أجل الفعل لا من أجل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر أن أفعال هذه الكواكب أعني السيادة حركاتها من أجل حركات الشمس فلهذا المحركين لها أنما يتقدمون في تحريكها كما يتحرك الشمس وتتحرك الشمس عن الأول فلذلك ليس يلقى في هذا المطلب مقدمات قيمة بل من جهة الأولى والأغلب وإذا قد تقرر هذا فليترجم الى ما كتبنا به (قال أبو حامد) الجواب الثاني هو ان من ذهب الى قوله لا يخرج عنه (قلت) هذه جهة من يوجب أن يكون الأول بعقل من ذاته انه مدد أو قد عقل ذاته عقلا ناقصا وأما ما اعترض أبو حامد على هذا فعناء ان كان عقل ما هو له مدد فلا يخلو أن يكون ذلك لهلة أوله بعلة فان كان لهلة لزم أن يكون الأول لهلة ولا علة للأول وان كان له بعلة وجب أن يلزم عنه كثرة وان لم يعلم فان لزم عنه كثرة لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذي صدر عنه أكثر من واحد هو كمن الوجود والمكن الوجوده فينقل الى علة فقد بطل قولهم أن يكون الأول واجب الوجود وان لم يعلم له (قال) وإذا كان كون المعلوم عالما بالهلة ليس من ضرورة وجوده فاحرى أن لا يكون من ضرورة كون الهلة ان تكون عارفة به لوها (قلت) هذا الكلام سفسطائي فانه اذا فرضنا الهلة عقلا ويعقل معلوله فانه ليس لزم عن ذلك أن يكون ذلك لهلة زائدة على ذاته بل كنفوس ذاته اذا كان صدور المعلوم عنه شأنا تابعاً لذاته ولان كان صدور المعلوم عنه شأنا تابعاً لذاته ولان كان صدور المعلوم عنه لالهلة بل لذاته يلزم أن يكون صدر عنه كثرة لان ذلك على أصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته واحدة صدر عنه واحد وان كانت كثيرة صدر عنها كثرة وما وضع في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا غما هو صادق في المعلوم المركب ليس يمكن أن يوجد مركب وهو أزل في كل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث وهذا شيء قد صرح به ارسطاطاليس في غير ما موضع من كتبه وسنبين هذا من قوائمنا بعد بياننا كثرة عند التكلم في واجب الوجود وأما الذي يسمى ابن سينا ممكن الوجود فهو هذا الممكن الوجود المعلوم باشتراك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجا الى الفاعل ظاهر من الجهة التي منها ظهر حاله الممكن (قال أبو حامد) الاعتراض الثالث هو أن عقل المعلوم الأول الى قوله هو لا في الهوس (قلت) الكلام ههنا في العقول هو في موضعين (أحدهما) فيما به عقل وما لا به عقل وهي مسألة خاض

من جانب اشتقاقها يمكن لها ان كان في أسبقها كل ممكن كمال وانما أن يقول لهم ان يتخلصوا عنه بان المقصود بيان غرض الافلاك في حركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار الجهة وما ذكرته لا يصرف فيما هو المقصود وغرض اختيار الجهة أمر لا تهدي العقول الى اكنة ذلك واسدنا ندي الاطلاع على جميع أسرار ملكوت السموات فان النفوس الإنسانية التي هي في عالم الغربة والانغماس في كدورات الطبيعة وظلمات الميول لا تطالع على جميع ما في العالم العنصري الذي هو أحقر وأخس بالنسبة الى اجرام الافلاك ونفوسها فكيف على جميع ما في عالم الافلاك (الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة على جميع الجزئيات الحادثة مما كان وما سبب يكون وما هو كائن في الحال قالوا جميع الامور الكائنة إما تتحقق أو مستحقة في أو هو متحقق في الحال مرتبة

في المبادئ الأولية من العقول المجردة والنفوس الفلسفية أما ارتسامها في العقول فعلى الوجه الكلّي وقد سبق الكلام فيها فيه وأما في النفوس الفلسفية فعلى الوجه الجزئي على رأي المشائين اذا ليس للأفلاك نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعا على رأي الشيخ أبي علي لانه يثبت للأفلاك نفوسا مجردة متعلقة بأجرامها اكتمل في نفوسنا بأبداننا ونفسنا مطبوعة في أجرامها كقوتنا إبطانة التي ترسم صور الجزئيات فيها الآن الأفلاك بساطتها لا تختص تلك القوة بجزء معين منها بل بجميع أجزائها بخلاف

الإنسان فان تلك القوة تبتاق الدماغ وزخمه وان هذا هو المراد بما ورد في الشرح الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلسفية وانتقاشها بصور الجزئيات والمراد من كونها مكتوبة في اللوح لان اللوح جسم مسطح من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كاش في الحلال كما يكتب للصبيان على اللوح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور ٦٣ غير متناهية على جسم متناهي المقدار وهو هذا بناء على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا تكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة في أن يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم جف القلم عما هو كائن الى يوم القيامة نعم لو قيل يكون الحوادث بأجمعها حتى الحوادث في دار الآخرة لا الى نهاية مكتوبة في اللوح لم يتصور اتساع الجسم المتناهي المقدار على النفوس الدالة عليه على سبيل التفصيل اللهم الاعلى ضرب آخر لا تقدر على اكتناهاه اقوى البشرية ثم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى نقل عنهم حجة لاثبات هذا المطالب بحصلها هو ان حركة الفلك ارادية لما تقدم والحركة الارادية لا يكون في وقوع الارادة الكلية لان الداخل في الوجود جزئي معين من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة

ففيها القصداء وأما الكلام فيما صدر عن افانقرد ابن سينا بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة وتجردهم للرد عليهم فتوهم انه رد على جميعهم وهذا كما قال ترمذى من قال في الحوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ابن سينا يقوم عليه برهان الاماظ من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل المعلوم عندهم الا ما يعقل من مبدئه ولاهنا شائشان أحدهما ذات والاخر معنى زائد على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا او بسيطا لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول ان العلة الاولى وجودها بذاتها اعني في الصور المفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى لان كونها معلقة فوهم نفس جوهرها وليس هو معنى زائد اعليها كالحال في المعلولات النارية مثال ذلك ان اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم وكونه علة للبهصر هو من حيث هو مصنف بالبصر ليس له وجود الا في هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهوى في جواهر من طبيعة المضاف ولذلك انحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للواد ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس (قال ابو حامد) الاعتراض الرابع ان نقول التثليث الى قوله زائدة عليها (قلت) الذي يقوله ان الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصوره ونفس فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه أربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهوى اذ ليس أحدهما من علة مستقلة للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدر عنه النفس ومعنى صدر عنه المحرك للفلك الثاني فيكون فيه ترتيب ضروري ان نقول بان الجسم السماوي مركب من صورة وهوى كسائر الاجسام هو شيء غاط فيه ابن سينا على المشائين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما قاله ابن سينا كان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا لكان الترتيب مع لزاما من يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها اسباب لبعض وكونها اسبابا للاحرام السماوية ولما دونها وكون السبب الاول سببا لغيرها هو غير هذا كله (قال ابو حامد) الوجه الثاني ان الجرم الاقصى الى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الملك هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط اعني انه جسم ذركية فيه اذن معينان (أحدهما) يعطى الجسمية الجوهرية (والثاني) الذكية المحدودة فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية معلقة بل مربعة وهذا كما وضع فاسد فان الفلاسفة لا يعتقدون ان الجسم بأمره يصدر عن مفارق وان صدر عندهم فانما تصدر الصور الجوهرية ومقادير اجزائها عندهم نابعة الصور ولكن هذا عندهم في الصور الهيولانية والاحرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبداء مفارق خارج عن أصولهم وبعبارة جدوا الفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس بفعل الصورة ولا الهوى وانما بفعل من الهوى والصورة المركب منه ما جعلا اعني المركب من الهوى والصورة لانه لو كان الفاعل بفعل الصورة في الهوى لكان بفعلها في شيء لامن شيء وهذا كما ليس رأيا للفلاسفة فلا معنى

فوقوع هذا المعين بهادون آخر ترجيح بالمرجح فادن لا بد فيها من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة فالفلك ارادات جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة أخرى فله للاحالة تصورات جزئية تلك الحركات المتعاقبة الجسمانية ضرورية ان ارادتها موقوفة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بالاجسامانية فان المسافة للاحالة تشمل على امتدادها يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزأ المسافة بها الى اجزائها فقاطع تلك المسافة بتخييل الوصول الى آخرها



أولاً ثم تخيل تلك الحدود واحد بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية المقصود ذلك الحد ومع وصوله اليه تنفي تلك الارادة ويتجدد غيره فتصير كل ارادة سبباً لوجود حركة ووجود كل حركة سبباً للوصول الى حد وكل وصول الى حد سبباً لوجود ارادة تتجدد معه وهكذا فإذا كان للفلك تصور لجزئيات الحركة وأحاط بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة ومن كون بعضها في وسط سماء قوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من اختلاف النسب التي

لرده على انه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) مجيباً عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله للنظام المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة اتس برون ان جرم الفلك مثلاً جازئاً ان يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان تحريكه كما هي ههنا تحريكاً طبيعياً بل كان اما زائداً على هذا التحريك واما ناقصاً وكلاهما يقتضي فساد الموجودات ههنا لان الأكبر كان يكون فضلاً كما قال أبو حامد بل الأكبر والصغير كلاهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهما (قال أبو حامد) راداً على الفلاسفة فنقول وتعين جهة الى قوله الى علة التركيب (قلت) حاصل هذا القول انه يلزمهم ان في الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن ان تصدر عن فاعل واحد الا ان يقولوا ان الفاعل الواحد يصدر عنه أعمال كثيرة أو بعدة وقد وان كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم وصورة الجسم عن التفاعل وعلى هذا الرأى فليس تصدر الافعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له صدوراً أولاً بل بتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائق على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين وأظن ان المعتزلة ترى ان ههنا أشياء لا تصدر عن الفاعل للشيء صدوراً أولاً كما تراه الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد سبباً لوجود النظام ووجود الأشياء الحاملة للنظام فلامنى لا عاده ذلك (قال) الوجه الثالث هو ان الفلك الاقصى الى قوله لا يخرج عنه (قلت) البسيط يقال على معنيين (أحدهما) ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة وهذا يقولون في الاجسام الاربعية انها بسيطة (والثاني) يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة وهي الاجرام السماوية والبسيطة أيضاً يقال على ما أخذ الجزء من الكل منه واحد وان كان مركباً من الاسطوانات الاربعية والبسيطة بالمعنى المقول على الاجرام السماوية لا يبعد ان توجد اجزائه مختلفة بالطبع كالعين والشمال للفلك والاقطاب والمكة بمأهى كره يجب ان يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود به تختلف كره كره وليس يلزم من كون المكة كره لها جهات محدودة ان تكون غير بسيطة بل هي بسيطة من حيث انها غير مركبة من صور ومادة غير متشابهة من جهة ان الجزء المقابل لموضع القطبين ليس هو أى جزء اتفق من الكثرة بل هو جزء محدود بالطبع في كره كره ولولا ذلك لم يكن لا كره كره كره بالطبع بها تختلف فهي غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من انزالها ان غير متشابهة في هذا المعنى ان تكون مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطباع ولان يكون الفاعل مركباً من قوى كثيرة لان كل كره فهي واحدة ولا يصح القول عندهم أيضاً بان كل نقطة من أى كره انفقت يمكن ان تكون مركزاً وانما يخصها الفاعل فان هذا انما يصح في الاكرا الصناعية لا في الاكرا الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذه ان كل نقطة من الكره يصلح ان يكون مركزاً وان الفاعل هو الذى يخصها ان يكون فاعلاً كثيراً لان موضع انه ليس يلزم في الشاهد شي واحد يصدر عن فاعل واحد لان ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم ان يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر عالين وهذا كله مضافات وهذياناً أدى اليه هذا النظر الذى هو شبهه بالهذيان في العلم الالهى والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنع صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فما أكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا الواحد داعي ما فهم ابن سينا وأبو نصر وأبو حامد

اختلاف النسب التي تصدر بالحركة من التثليث والتدريس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث الارضية تستند الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو أكثر وبالجملة وكل حادث أرضي فله سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فاذا انتهت اسباب الحوادث الجزئية الى الحركات السماوية فالتمس دور للحركات متصور لها لان تصور المزموم يستلزم تصور لوازمه ولوازم لوازمه الى آخر السلسلة وعدم علما بما يحدث في المستقبل اعدم العلم بجميع اسبابه لان السماويات كثيرة ولها اختلاف بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع على اوتفوس السماويات مطالعة علمها لاطلاعها على السبب الاول ولوزنها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة قال ولها ذاعوا

في

ان الثنائى يرى في نومه ما يكون في المستقبل

فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بتلك المبادئ الانها مشقة قوله بالتفكير فيما تورده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتصلت بطباعها بما في نظمها مع فيما من الصور الخاصة له هناك ما هو الذي بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الالهل والولد والبلد ثم ان القوة الخيالية التي من طباعها الخيالية كانت تحيا كى تلك الامور بأشكاله تناسلها في الجملة

فحينئذ المدرك الحقيقي من الحفظ فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بذلك  
الصورة وتوزع وان النبي عليه السلام ايضا يطالع على الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء عليهم السلام اقوتها ووافاتها بأجواب  
المقابلة لا تستغرقها الخواص الظاهرة ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعا من اتصالها بتلك المبادئ فلا جرم يرى هو في البقعة ما يراه  
غيره في المنام ثم القوة المتخيلة تمثل له ايضا ما رآه في المنام في الشيء بعينه في ذكره ٦٥ وربما يبين مثاله فيقترن مثل هذا الوحي

الى التعبير ولو لان جميع  
الكائنات ثابتة في الأوح  
المحفوظ لما عرف الانبياء  
الغيب في بقعة ولا منام  
(ثم أجاب عما نقله عما  
حاصله) انه لم لا يجوز ان  
يكون اطلاع الانبياء عليهم  
السلام على الغيب واطلاع  
الناثم في نومهم بما يكون  
في المستقبل بتعريف الله  
تعالى ابتداء أو بواسطة  
ملك من الملائكة من غير  
احتياج الى شيء مما ذكر  
(واما ما ذكر اولاً) فيدعي  
على مقدمات لسنا نطول  
بابطالها لكننا ننازع في  
مقدمات ثلاث منها  
(الاولى) قوله ان حركات  
الافلاك ارادية وقد فرغنا  
من ابطالها فيما سبق  
(الثانية) قوله لا بد في  
الحركة الارادية من ارادة  
جزئية وتصورات جزئية  
لاحركات الجزئية فانما  
غير مسلمة ان ليس للفلك  
جزء عندكم بل هو متصل  
في نفسه وانقسامه ليس  
الا بحسب الوهم ولا للحركة  
فانها واحدة بالاتصال  
فيكني تشويقا الى استيفاء  
الايون الممكنة لها وكيفما  
التصور الكلي والارادة

في المشكاة فانه عول على مذهبهم في المبدأ الاول (قال أبو حامد) فان قيل لعل في المبدأ الى قوله لا يصدر  
منه كثير (قلت) هذا القول لو كانت به الفلاسفة لزمهم ان يعتقدوا ان في المعلوم الاول كثرة لانهاية لها  
وقد كان لزمهم ضرورة ان يقال لهم من أين جاءت في المعلوم الاول كثرة وكما يقولون ان الواحد لا يصدر  
عنه كثير كيف لزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان الفاعل لا يصدر عنه الا الواحد  
يناقض قولهم ان الذي يصدر عن الواحد الاول شيء فيه كثرة لانه لزم ان يصدر عن الواحد واحد  
الآن يقولوا ان الكثرة التي في المعلوم الاول كل واحد منها أول فيلزمهم ان تكون الاوائل كثيرة  
والجواب كل الجواب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لانهم ما أول من قال هذه الخرافات فقلدها  
الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدأ الثاني انما هي مما  
يعقل من ذاته وما يعقل من غيره لم يعمدوا ان تكون ذاته ذات طبيعتين أعني صورتين فليست شعري  
أى هي الصادرة عن المبدأ الاول وأى هي الغير الصادرة وكذلك يلزمهم اذا قالوا فيه انه ممكن من ذاته  
واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة ان تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من  
واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو أمكن ان تنقلب طبيعة الممكن  
ضرورة وكذلك ليس في الطوائف الضرورية امكان اصلا كانت ضرورية بداتها أو غيرها وهذه كلها  
خرافات وأقاويل أضغاث مضطربة من أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخلية في الفلاسفة ليست حارجة على  
اصولهم وكلها أقاويل ليست تمنع مرتبة الاقناع الطعني فضلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول أبو حامد  
في غير ما موضع من كتبه ان علمهم الالهية طنية (قال أبو حامد) قلنا فاذا جازم في قوله بالمعلوم الاول  
(قلت) هذا اللزوم صحيح وبخاصة ان صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الاول هي الوحدةانية التي صار بها  
المعلوم الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جازوا كثرة في المعلوم الاول غير محدودة  
لم يحل ان يكون أقل من عدد الموجودات أو أكثر منها أو مساوية لها فان كانت أقل فينشأ لزم ان  
يدخلوا ثالثا ويكون شيء بلاعلة وان كانت مساوية أو أكثر لم يلزم ان يدخلوا مبدأ ثالثا ولكن تكون  
الكثرة الموجودة فيه فضلا (قال أبو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا  
جاز ان يوجد كثرة في المعلوم الاول عن غيرعلة لان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة جاز بقدر كثرة مع العلة  
الاولى واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلوم أول فان كان متخيلا وجوئشي مع العلة الاولى بلاعلة فهو  
مستحيل أيضا مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي مقعدة في المعنى وليس يفتقر أحدها  
من الآخر بزمان ولا مكان فاذا جاز ان يوجد شيء بلاعلة لم يخص إحدى العلتين به أعني الاولى أو الثانية  
بل يكفي في ذلك ان يوجد مع أحدهما ويستغنى عن وضعه مع العلة الثانية (قال أبو حامد) مجيبا عن  
الفلاسفة فان قيل اقد كثرت الى قوله وهذا ايضا قاطع (قلت) لو أجاب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان  
المعلوم الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة عما يكون منها واحد فوحدانية اقتضت ان ترجع الكثرة  
الى الواحد وان تلك الوحدةانية التي صارت بها الكثرة واحدة هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد  
بسيط لا مترادوا من هذه الاوالم التي ألزمهم بها أبو حامد وخرجوا من هذه الشذاعات فابو حامد لما ظفر  
ههنا بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيبا يجيبه بجواب صحيح من بذلك وكثرت المحالات

(٩ - تماقت ابن رشد)

الكليّة قال وانما مثل الارادة الكليّة والجزئية مثلا لايغهم غرضهم فاذا كان للانسان  
غرض كلي في ان يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكليّة لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بتدار  
مخصوص بل لا يزل تجدد الانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور  
جزئي ارادة جزئية للحركة من المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم في الحج لان

الشهوات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متناهية فتعترض بين مكان في مكان وجهته عن جهة الى ارادة اخرى جزئية وأما الحركة الساموية فلهذا جهة واحدة فان الحركة انما تقتصر على نفسها وفي حيزها لا تتجاوزها والحركة مرادة وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهي كهوى الجبر الى أسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عود على الارض فمنه الخط المستقيم ٦٦ فلم يفتقر فيه الى تحديد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية المطلوبة للتركيز مع تحديد اقرب

والبعيد والوصول الى حد الصدور عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية (الثالثة) انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور تواليها ولوازمها وهذا ايضا غير مسلم وليس هذا الاقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من نسبه الى الاجسام التي قوته وتحته وحوايه وبطلانه لا يخفى على احدهما ما ذكره (و نحن نقول) لم نجد فيما وصل اليه من كتبهم دليلا لمخصصا على هذا المطلوب والذي يمكن لهم ان يقال ان النفوس الفلكية عالمها المبدأ الاول جل عظمته والعلم بالمبدأ مستلزم للعالم عاله المبدأ فيكون عالمه بجميع الحوادث لانها ترتقي اليه تعالى في سلسلة العلية ويحتمل ان يحمل على هذا الوجه قول الامام الغزالي رحمه الله تعالى في أثناء كلامه حيث قال و نفوس السموات مطالعة عليها لاطلاعها على السبب الاول اه وحوايه منع ان النفوس

واللازمة لهم وكل ما جربا لا يسر ولو علم انه لا رديه على الفلاسفة لما فرج به وأصل فساد هذا الوضع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يضعوا في ذلك الواحد المصادر كثيرة فلزمهم ان تكون تلك الكثرة عن غير حلة فوضعهم تلك الكثرة محدودة تحتاج الى ادخال مدد ثالث ورابع بوجود الموجودات ثم وضع لا يضطر الى برهان وبالجمله هذا الوضع غير وضع مبدا أول وثان وذلك انه يقال لم اختصاص العلة الثانية ان يوجد فيها كثر من دون العلة الاولى فهذا كله هذيان وغرافات وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطاليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد تدح حوفي آخر مقاله الا لازم هذا المعنى وأخبر ان كل من كان قبله من القدماء لم يقدر وان يقولوا في ذلك شيئا وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم لم تكون القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان الواحد يصدر عنه كثره قضية صادقة ايضا (قال ابو حامد) ثم نقول هذا باطل الى قوله و وقع الاستغناء (قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كتبه في هذا الباب واذا جوب بالجاب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شيء من هذه المحالات وأما ادافعهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وان الواحدانية عنه هي علة وجود الكثرة فان سقطت من هذه الشكوك ابدأوا ايضا فان الاشياء انما تكثر عند الفلاسفة بالقبول الجوهرية وأما اختلاف الاشياء من قبل اعراضها فليس بوجوب عندهم اختلاف في الجوهرية كانت أو كيفية أو غير ذلك من أنواع المقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى ومصورة ولا هي مختلفة بالانواع اذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها لا تشترك في جنس لمكانت مركبة ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الاشياء فلامعنى لتكثير القول فيه (قال ابو حامد) الاعتراض الخامس هو اننا نقول ان سلمنا الى قوله في المعقولات (قلت) اما هذه الاقاويل كلها التي هي اقوال ابن سينا ومن قال مثل قوله فهي اقوال غير صحيحة ليست جارية على أصول الفلاسفة وان كان ليست تبليغ من عدم الاقتناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي فيها صورة حقيقة وذلك ان الانسان الذي فرضه يمكن الوجود من ذاته واجسام غيره فاعلا لنفسه ولعاله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية اذا وضع هذا الانسان وما لا لوجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يضع المدد الثاني من قال بقول ابن سينا وكان من شأن الكل ان يضعوا المبدأ الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لم ان يصدر عن هذا الانسان شيان ان كان احدهما من حيث يعلم ذاته والآخر من حيث يعلم صانعه لانه انما فرض فعلا من حيث العلم ولا بد ايضا ان فرض فعلا من جهة ذاته ان يقول ان الذي يلزم عنه من حيث هو يمكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذ كان هذان الوضهان موجودين لذاته فاذا لم يس هذا القول من الشناعة في الصورة التي اراد ان يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة وتجسدهم في أعين النظر ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا بجسماء مريد ابارادة عالما يعلم جميعا بصيرا متكلما بسقع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم ان يكون الانسان الحى العالم بجميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هي التي تقتضى وجود العالم فيجب ان يكون لا فرق فيما يوجب في كل وجود يوصف بها فان كان الرجل قصدا قول الحق في هذه الاشياء فغلط

الفلكية عالمها المبدأ الاول بحقيقة ذاته فان النفس الانسانية لا تعلمه بحقيقة ذاته فلم لا يجوز ان تكون النفوس فهو الفلكية ايضا كذلك ومنع ان العلم بالمبدأ يستلزم العلم عاله المبدأ وقد سبق تحقيق القول فيه (لا يقال) عدم ادراك النفس الانسانية له تعالى بحقيقة ذاته انما هو لاشتغالها عما عزم من الاتصال بالسادى العالمة والانتقاش عما عزم من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك (لانا نقول) لان سلم انه لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يتبع المخرج من الشهوة

والغضب والحزن والحق والحسد والجوع والالام وغير ذلك على تقدير ثبوتها لا يوجب انتفاء المنافع الا اذا ثبت انتفاء المنافع في ذلك  
فان لم يثبت ذلك هذا اذا قيل ان الافلاك نفوس ساجدة (واما على رأي المشائين) فالظاهر ان الافلاك ليس لها نفوس مجردة  
عندهم وانفس المنطبعة في المادة لا يتصور ادراكها تعالى لان الجسماني لا يدرك المجرد (واما ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله تعالى)  
فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمية يجوز ثبات الحركات الصادرة ٦٧ عنها الصادرة عنها بالارادة (وجميع

الحوادث الجزئية الارضية  
والسموية لازمة لها)  
فيلزم من العلم بها العلم  
بتلك الحوادث وهو  
لا يناسب مذهب الفلاسفة  
ولا يصح نسبته اليهم لان  
الحركات الفلكية وما  
يستند اليها من الاوضاع  
ليست عللا تاممة بالحوادث  
ولا عللا فاعلية لها بل هي  
معدنات للمواد بمحصل  
الحوادث فيها وانما يبدأ  
وجودها هي المبادئ  
المفارقة والعلم بمعدنات  
الاشياء لا يستلزم العلم بها  
عندهم أصلا بل انما  
يدعون ان العلم بالعللة  
اتامة يستلزم العلم بالمعلول  
بل الواقع في كلامهم هو  
الاستدلال بكون حركات  
الافلاك ارادية على ان لها  
نفوسا شاعرة بما تفعله عليها  
لا تمتنع ارادة الشيء بدون  
الشعورية (واما الاستدلال  
بكون حركاتها ارادية على  
كونها عالمية فيجب  
الحوادث فكلما) وما ذكره  
آخرا من ان نفوس  
السموات مطلوبة عليها  
لاطلاعها على السبب  
الاول ولوازمها ولوازم  
لوازمها الى آخر السلسلة

فهو معذور وان كان علم التعمية فيها مقصده فان لم يكن هنالك ضرر ورد اعية له فهو غير معذور وان كان  
انما قصد بهذا اليك ان لا يفسر عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسئلة اعني المسئلة التي هي من ابن  
جاءت السكرة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه  
المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وبسبب ذلك انه لم ينظر الى رجل الا في كتب ابن سينا لم يحقه  
القصور في الحكمة من هذه الجهة (قال ابو حامد) فان قيل فاذا اطلعت الى قوله ولا تتفكر وفي ذات الله  
تعالى (قلت) قوله ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ترجع فيه الى الشرع حق  
وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء ممتما بالعلوم العقل اعني كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى  
الانسان من قبل الوحي والمعجز المصادرك الضرورية علمها في حياة الانسان ووجوده منها ما هو معجز  
باطلاق اي ليس في طبيعة العقل ان يدرك ما هو عقل ومنها ما هو معجز بحسب طبيعة صنف من الناس  
وهذا المعجز اما ان يكون في أصل الفطرة واما ان يكون لامر عارض من خارج من عدم تلم وعلم الوحي  
رجة لجميع هذه الاصناف واما قوله وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض  
به وهي هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصد به طلب الحق لا ابتغاء الشكوك وتخبر  
العقول وقوله فانه ليس يعرف استحالته صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالته كون الشخص الواحد  
في مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة  
القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان تكون يقينية في الشاهد والمقدمات  
اليقينية تتفاضل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدتها  
التي هي قوى التصديق فيها واذ لم يساعدها التخيال ضعف والتخيال غير متغير الاعتدال فهو و ذلك ان  
من ارتاض بالمعقولات واطرح الخيالات فالمقدمات في مرتبة واحدة عنده من التصديق واكثر  
ما يقع اليقين يمثل هذه المقدمات اذا تصفح الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة فقرأ انها انما تختلف  
اسما وها هو وحدها من قبل افعا لها وان لو صدر رأي موجودات تتفق عن أي فعل اتفق عن أي فاعل  
اتفق لا خفاطت الذات والحدود وبطلت المعارف فالتفهم مثلا انما عجزت من الجادات بافعا لها  
الخاصة الصادرة عنها والجمادات انما عجزت بعضها عن بعض بافعا لها وتخصها وكذلك النفوس ولو كان يصدر  
عن قوة واحدة افعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة افعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات البسيطة  
والمركبة ولا عجزت لما و ايضا ان يمكن ان يصدر عن ذات واحدة افعال كثيرة فقد امكن فعل من غير  
فاعل وذلك ان الموجودات اوجدها من وجود لا عن معدوم وكذلك ليس يمكن ان يوجد المعدوم من  
ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرج من جهة ما هو بالفعل فواجب  
ان يكون نحو الفعل المخرج له من المعدوم الى الوجود وان خرج أي مفعول اتفق من أي فاعل اتفق  
لم يمنع ان يخرج المفعولات الى الفعل من ذاتها لا من قبل فاعل يفعلها بان يخرج الخفاء كثيرة من  
القوة الى الفعل عن فاعل واحد فواجب ان يكون فيه أعني تلك الانحاء وما يناسبها الا ان لم يكن فيه  
الانحاء واحدها فخرج من سائر الانحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل ان  
يقول ان شرط الفاعل انما هو ان يوجد فاعلا لا ينفك لا ينفك من الفعل مخصوص فانه لو كان ذلك كذلك

ان ارادته اطلاق على الحركات الفلكية التي هي السبب الاو ببالنسبة الى الحوادث فهو واعادة كلامه الاول وتكرار له من غير زيادة  
قائمة وقد عرفت ما فيه وان ارادته اطلاق على المبدأ الاول على الاطلاق اعني الواجب تعالى فبر حرج حاصله الى ما ذكرناه من  
الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الفلكية والتصور الكلي وغير  
ذلك مستدركة في الدليل وان التزم الاستدراك فلا وجه للجواب عن الدليل بل يمنع المقدمات المستدركة التي لا تدخل لها في المقصود



أصلاً وقد أحاط أولاً بجميع حركات الحركة أراد به وإنشاء جميع الأشياء في الحركة لا إلى ضرورة ولا حاجة في تقدير الدليل على الوجه الثاني إلى شيء من تلك المقدمات أصلاً ثم أن ما ذكره رحمه الله يدل على أن قصة الوحي والرؤيا دليل آخر حيث قال وتولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب وأجاب بأنه يجوز أن يكون يتعرف الله تعالى ابتداءً أو بواسطة ملك من الملائكة ويمكن فوجه جوابه ٦٨ الأخير بوجهين (أحدهما) وهو الموافق لأصول الإسلام هو أنه يجوز أن يكون

لفعل أي موجودات في أي فعل اتفاق واختلاف الموجودات وأيضاً فإن الموجودات مطلق أعنى الكلي أقرب إلى العدم من الموجود الحقيقي ولذلك في القول بوجوده مطلق وكون مطلق القائلون بنفي الأحوال وقال القائلون بابتائها أنها لا موجودة ولا معدومة فلو صح هذا لصح أن تكون الأحوال على الموجودات وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد هو في العالم الذي في الشاهد أياً من غيره في ذلك العالم فإن العلم يتكثر بتكثر المعقولات للعالم لأنه أغنياً بغيره على النحو الذي هي عليه موجودة وهي على علمه وليس يمكن أن تكون المعقولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد على صدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك أن علم الصانع الصادر عنه مثلاً الخرافة غير العلم الصادر عنه الكرمي لكن العلم القديم يخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فإن قيل فما تقول أنت في هذه المسئلة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علمه الكثيرة فاقول أنت في ذلك أنه قد قيل أن فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك الواحد من ثلاثة أجوبة (أحدها) قول من قال إن الكثيرة إنما جاءت من قبل المبدأ (والثاني) قول من قال إنها جاءت من قبل الآلات (والثالث) قول من قال من قبل الوسائل وحكي عن آل أرسطو أنهم سمحوا القول الذي يجعل السبب في ذلك المتوسط (قلت) إن هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن استأنجد لأرسطو ومن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم الألفرغوروس الصوري صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذي يجري عندي على أصولهم أن سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الأسباب أعنى المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد وتوحد جميعاً إليه إذا كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة لاختلاف طماثها القابلة في العقل من المبدأ الأول وفيما تستفيد منه من الوحدة التي هي فعل واحد في نفسه كثرة كثيرة القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة والصنائع التي تحتها صنائع كثيرة وهذا انحصار عنه في غيره هذا الموضع فإن تبين شيء منه والارجع إلى الوحي وأما إن الاختلاف يقع من قبل الأسباب الأربعة فبين وذلك أن اختلاف الأفعال يكون من قبل اختلاف تحركاتها واختلاف صورها وموادها أن كان لها مواد وأفعالها المخصوصة في العالم وإن كانت ليست من أجل هذه الأفعال عندهم وأما الاختلاف الذي يمرض أرواحاً دون ذلك القمر من الأجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المراكز لها وهي الأجرام السماوية بمثل اختلاف الفار والارض وبالجمله المتضادات وأما السبب في اختلاف الحركات العظيمة التي بين أحدهما فاعلة لا يكون والثانية للفساد فاختلاف الأجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد بسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الأجرام السماوية وهو شبه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات وإذا كان ذلك كذلك فأسباب الكثرة عند أرسطو من الماعل الواحد هي الثلاثة أسباب ورجوعه إلى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة وأما مادون ذلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الأسباب الأربعة أعنى اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون الأفعال تقع من الماعل الأول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوابل وكون الخفايا بعضها أسباً ببعض كاللون فان اللون

اطلاع النبي عليه الصلاة والسلام على الغيب بأن تعرف الله ملكاً من الملائكة ما يريد أعلمه للنبي من الغيب وبأمره بأن يأتي إلى النبي عليه الصلاة والسلام من غير أن يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في التأميم (وثانيهما) وهو الموافق لأصول الفلاسفة هو أن ما ذكر لا يدل على كون النفوس الفلكية عالمها بل يكفي في ذلك أن يكون مجرد من المجردات عالمها وتتصل النفس به عند تحاضرها عن علائق البدن وشواغلها سواء كان ذلك المجرد نفساً فلكياً أو عقلاً من العقول لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتبع كتابهم أنهم يجعلون قصة الرؤيا والوحي من فروع كون المجردات عامة بجميع الأشياء لا أنهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحي على كون النفوس الفلكية عامة بجميع الحوادث وفرقة بين الحركة المستديرة والمستقيمة بأنه لا بد في الحركة المستقيمة من تحريك

الذي

الأجزاء التي في المسافة شيئاً بهدشي ومن ارادة الحركة في كل منها بخلاف المستديرة فإنه يكفي فيها

تحريك واحد واردة واحدة بناء على أن الحركة المستقيمة من مبدئين إلى مبدئين معينين يمكن على طرق متعددة غير محصورة بأن تحرك على الخط المستقيم الواصل بينهما وإن تحرك على خطوط أخرى مائلة عن الاستقامة إلى المبدئين أو الأشمال وكذا الحركة من كل جسد إلى آخر من الجسود الواقعة بين ذلك الجسدين والمتمتعي فلا يدين تحريك الأجزاء التي تقع الحركة عليهم شيئاً بهدشي واردة

الحركة فيها من حلال آخرى وفيه مخصوص للبالزم الرجحان بالمرجح (وأما الحركة المستديرة) فانه قد عرفت ان المقربين والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج هذا الى تخيل للأجزاء والارادات برعابه أن ما متوقف عليه الحركة اما أن يكون تخيل كل واحد من الحدود والأجزاء التي يمكن فرضها في المسألة أو تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم أن يكون لتحرك تخيلات وارادات غير متناهية لان المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الامر بخلافه عند حركته ٦٩

الاختيارية في مسافة ولو فرض الكلام على أصل الجزء الذي لا يتجزأ فلا خفاء في أنه ليس بالحرك في مسافة فرمجة مثلا تخيلات وارادات بعدد الأجزاء التي في تلك المسافة والشأنى بوجوب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من أجزائها لانه اذا حاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والبالزم الرجحان بالمرجح والحق أن الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر بسيط لا يقسم فيها أصلا فيكون في صدورنا تخيل المسافة بأمرها أجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها توجه القصد اليها لمخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الأجزاء فتلك لأسباب أخترافية واقعة في تلك الاوقات لا تحتاج الحركة اليها انقطع الحركة اليها قبل لوصلها الى انقضاء

الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في المصير والذي يحدث في المصير غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس والمسألة الرابعة في تجهيزهم عن اثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الناس فرقتان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة مذهبهم من الشاهد أكثر من المذهبين جميعا وذلك أن الفاعل ياتي صنفين صنف يصدر عنه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا يتعلق بالفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود ذلك المفعول أعني أنه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معا وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الايجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة لما كانوا يتقدمون ان الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وان لم يكن له طرفة عين عن التحريك بل لبطال العالم فمقاييسهم هكذا انه لم يعمل أو شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده فأنجبوا من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده فنلزم عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم أي لا أول له ولا آخر لانه موجود قديم بذاته كما تخيل لمن يصفه بالعدم (قال) جميعا عن الفلاسفة فان قيل نحن الى قوله نعلم بالمبدأ الاول (قلت) هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم الفاعل قال باشتراك الاسم على افعال الاربعة أعني الفاعل والصورة والمحبوب والغاية ولذا لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلا فانهم كانوا يسمون عن أي فعله ارادوا بقولهم ان العالم له فعله ولذا لو قالوا ارادوا بذلك لسبب فاعل الذي فعله لم يزل ولا يزل مفعوله هو قوله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير مترتب عليه ولو قالوا ارادوا به السبب الصوري لكان مترضا ان فرضوا صورة العالم قائمة به وان قالوا ارادوا بصورة مغايرة لادعوا بحري وطمع على مذهبهم وان قالوا صورة هي ولائية لم يكن المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا ايضا على أصولهم رادا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للفلاسفة قوله وتسمية المبدأ الاول على معنى أنه لا فعله لو وجوده وهو فعله لو وجوده غيره كلام أيضا محتمل فان هذه التسمية تصدق على الفاعل الاول أو على السماء بأمرها وبالجملة على أي نوع من الموجودات اذا فرض لاعتل له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم انصارا وثبوت موجود لاعتل له وجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام محتمل أيضا فانه يحتاج أن يفصل المبدأ الى اربعة مبدء هي كل واحدة منها أول لاعتل له أعني أن افعال انما عليها ترتب في فاعل أول والصورة الى الصورة أولى والمادة

كما قطع حركة المسافر في كل مرحلة فلا بد للحركة من ذلك المبدء من تصور آخر وارادة أخرى فانه لو جرد المسافة قطعها (وأما منة للاندمنة انقائلة بانه اذا تصور الحركات تصور قواها ولو زعمها) فان أراد به ان مجرد تصور الحركات لا يستلزم تصور لوازمها فذلك حتى لا يشبهه فيه لكونه قدح في ما ذكره من المبدأ لا في ما قصد هذه الحركات لانهم لا يدعون ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركة مع جميع ماله من تخيل في وجود تلك المبدء وازم بوجوب تصورها وان اراد ان تصور الحركة مع جميع

حالة المدخل في وجود تلك الاوالم لا يوجب تصورها فقولنا انفس هذا الاكثول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي  
 ان يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم ان اسماء كون النفوس الفلكية عامة بالجزئيات الحادثة الغير المنتهية حيث قال  
 وكيف يتجس في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تماقب علوم جزئية مفصلة لانها لا تعدا ولا غاية لا حادها ثم ترقى من الاستعداد  
 الى ادعاء الضرورة في استحالته ٧٠ بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليبدأ من عقله وانما تعلم ان الاستعداد

لا يقيد في مثل هذا المقام  
 ودعوى الضرورة لا تسمع  
 في محل النزاع ثم ادعى أن  
 الغالب على الظن أن  
 النفوس الفلكية من  
 نوع النفوس الانسانية  
 وان لم يكن غالبا على الظن  
 فلا أقل من انه محتمل عند  
 العقل والمسلم بجبر للنفوس  
 الانسانية ان تدرك أموراً  
 غير منتهية على سبيل  
 التفصيل دفعة واحدة عند  
 العقل أن لا تكون النفوس  
 الفلكية أيضاً عامة فيها  
 وهذا يبطل دعواهم  
 القطع بما قطعوا به وان  
 زعموا أن النفوس الانسانية  
 من شأنها أيضاً ان تدرك  
 جميع الاشياء الآن  
 اشتغالها بعارض البدن  
 منها عن ذلك ولا مانع  
 في النفوس الفلكية منعنا  
 عدم المانع في النفوس  
 الفلكية ولم لا يجوز أن  
 يكون لها مانع كاشتغالها  
 بعبادة رب العالمين وغير  
 ذلك مما هو أجدى وأعلى  
 من عوائقنا وانتفاء  
 الموانع التي فيها لا يدل  
 على انتفاء الموانع كلها اذ لم  
 يثبت انتفاء الموانع فيما  
 عندها واصل هتاك مانعا

الى مادة أولى والغائية الحادية أولى ويبقى بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربعه الاخيرة تترقى الى علة  
 أولى وهذا كما غير ظاهر من هذا القول الذي حكاه عنهم وكذلك القول الذي أتى به في بيان ان هتاعلة  
 أولى كلام محتمل وذلك ان قوله فانما نقول العالم موجود وكل موجود ما ان يكون له علة أو لا علة له الى  
 آخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب الى غير نهاية فهو من جهة  
 ما عندهم ممنوع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه ممنوع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة  
 ان كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر وغير ممنوع عندهم اذا كانت بالعرض ودوراً ما اذالم يكن  
 فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر وكان هنالك فاعل أول من مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن  
 الجار والجار عن الجرفان هذا غير منتهية الى غير نهاية لكن ذلك ضروري بسبب أول وكذلك وجود  
 انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المتقدمات عندهم في أمثال هذه ليس هو شرطاً في وجود  
 المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وأمثال هذه الامال هي عندهم مرتبة لعله أولى ازلية تنتمي  
 الحركة اليها في علة علة من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الاخير مثال ذلك ان سقراط اذا ولد  
 افلاطون فان الحركة الاقصى للتحريك عندهم في حين توليده اياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها  
 أو الباري سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك بعضها عن بعض الى أن  
 تترقى الى محركها ومحركها الى المبدأ الأول فاذا ليس الانسان الماضي شرطاً في وجود الانسان الآتي كما  
 ان الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة في أوقات متتالية بالآلات مخلفة فمصنع تلك الآلات بالآلات  
 وتلك بالآلات آخر فان كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطاً في  
 وجود المصنوع والآلات الأولى أعني المباشرة فالأب ضروري في كون الابن كما ان الآلة التي يباشر  
 بها المصنوع ضرورية في كونه المصنوع واما الآلة التي صنع بها تلك الآلة فهي ضرورية في  
 كون الآلات المباشرة و ليست ضرورية في كون المصنوع الذي صنع الآلة بالعرض ولذلك ربما كان  
 فساد الآلة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة اذا فاعل المتأخرة من مادة المتقدمة مثل أن يكون  
 انسان من انسان فسد بتوسط كونه نباتاً والنسب متباعدة وقد تقدم القول في هذا وأما التي  
 تجوز مرور العلل الى غير نهاية بالذات فهي الدهرية ومن سلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة ولا  
 خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر  
 المبدأ الأول بريدان الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا علة له وانما اختلفوا في هذا المبدأ  
 فالدهريون يقولون انه الفلك الكلي وغير الدهريين يقولون انه شئ خارج عن الفلك وان الفلك معلول  
 وهو لا فرقان فرقة تزعم ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل قديم ولما كان هذا البيان مشتركاً  
 للدهريين وغيرهم قال نعيم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنع من  
 ان النظام الذي في العالم يظهر منه ان المدبر له واحد كما ان النظام الذي في الجيش يظهر منه ان المدبر له  
 واحد وهو قائد الجيش وهذا كما كلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه سماء واحدة أو جسم واحد أو  
 شمس واحدة وغيره لانه جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الأول لا يجوز ان يكون مركباً  
 (قلت) اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة ليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي

آخر عنهما هذا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكنه ان هذا الكلام لا يقدح في شئ من مقدمات الدلائل ولا  
 يصلح معارضاً للدليل أيضاً اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا ان العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلاماً من الاختلاف وعدمه  
 على السواء وهذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم أعني كون النفوس الفلكية غير عامة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف  
 النفوس الفلكية والانسانية ليس من مقدمات دلائلهم حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب فان دليلهم يثبت مطلوبهم

ولا يردح في ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التي يتطرق اليها الشك أو النقص أو المعارضة وليس ما ذكره شيئا منها وان جعل ابتداء دلائل على أن القول بان النفوس الفلكية عالمية بجميع الحوادث الجزئية التي لا تنتهى لا يقطع به فان القطع به مبنى على القطع في مقدمة لا يقطع العقل بها بل يظن أن الامر على خلافها أو يتردد بينهما وبين نقيضتها وهي أن النفوس أعني الفلكية والانسانية متخالفتان في الحقيقة واعتاقيل انه معني عليه لان النفوس الانسانية لا يمكن لها أن تدرك أموراً غير

٧١

متناهية على سبيل التفصيل دفعة فلولم يقطع بتخالفهما في الحقيقة بل جاز عند العقل اشتراكهما في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمية لها لاشتراك أفراد الطبيعة الواحدة فيما يجب ويمكن ويمتنع مسح أن الحكماء ادعوا القطع في أن النفوس الفلكية عالمية بجميع الحوادث الجزئية التي لا تنتهى بتخالفها عليه بالانسان لم أن القطع بان النفوس الفلكية عالمية بها مبنى على القطع بتخالف النفسين (قوله) إذا النفوس الانسانية لا يمكن لها أن تدرك أموراً غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة ممنوع لا بد له من دليل وعدم اطلاعه على الوقوع لاشي في الامكان فيكون ما ذكره آخره أن النفوس لا يكون لها من الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون المناظرة هذا آخر الكلام في هذه الرسالة في الالهيات ويتلوه القسم الثاني وهو بمباحث الطبيعيات

الآن يكون هذا كهيولى باشتراك الاسم وانما هو شئ انفرديه ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث مثل حدوث البيت والخرانة والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث ولذلك سموا أزلية أي ان وجودها مع الازلي وذلك انه لما كان سبب انفسادهم هو الهيولى كان مالمس به سبب ايسر من هيولى بل هو معنى بسيط ولولا الالمكون والفساد الذي في هذه الاجرام لما لم ان تكون مركبة من هيولى وصورة لان الأصل ان الجسم واحد في الوجود كما هو في الخس فلولو فساد هذه الاجسام لفسدت انما بسيطة وان الهيولى هي الجسم فالجسم السماوي لما كان لا يفسد دل على ان الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس التي فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقاءه الى النفس كما يحتاج اجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لان من ضرورة وجودها أن تكون متغيرة بل لان الافضل من ضرورته ان يكون بالحالة الافضل والمتنفسه افضل من غير المتنفسه والاجرام السماوية لا تختلف عندهم انه ليس فيها قوة الجوهر فليست ضرورية ذات مادة كما هي الاجرام السماوية فاما ان تكون كما يقول ناهسطيوس صوراً واما ان يكون لها مواد باشتراك وانما قول واما ان تكون هي المواد انفسها وتكون مواد جسمية بذاتها الاحية بحياة (قال أبو حامد) والجواب من وجهين الى قوله المتقدمة بالذكر (قلت) بر بدانهم اذ لم يقدروا ان يشعروا بالوحدة انية ولا قدروا ان يشعروا بالواحد ليس بجسم لانهم اذ لم يقدروا على نفي الصفات كان ذلك الأول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم أو قوة في جسم ولزمهم ان تكون الأول التي لا علة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول لازم من بقوله بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتاجون على وجود الاول الذي لا علة له بما نسبته اليهم من الاحتجاج ولا يزعمون أيضا انهم يحجزون عن دلائل التوحيد ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدأ الاول وسنأتي هذه المسئلة فيما بعد (قال أبو حامد) والوجه الثاني وهو ان الخاص الى قوله لأصل له (قلت) قوله لا يمكن لهل لعلة واعلة العلة علة وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسئلة ذكرتموه في النظر به بطل عليكم تجوز دورات لا أول لها شاك وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون عللا ومعلولات لانهاية لها لانه يؤدي الى معلول لا علة له ويوجبونها بالعرض من قبل علة قديمة لا يمكن لا اذا كانت مستقيمة ومعا لافي مواد لانهاية لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكىه عن ابن سينا انه يجوز نفوسا لانهاية لها وان ذلك انما يمنع قيمته وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شئ مما ألزمهم من قبل هذا الوضع أعني القول بوجود نفوس لانهاية لها بالفعل ومن أجل هذا اختلف بالتنازع من قال ان النفوس متعددة بعدد الأشخاص وانها باقية وأما قوله ومما بالهم لم يجوزوا أحساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزيادة الى غير نهاية قوله هذا الاتحكيكم بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع أجسام لانهاية لها ما يلزم عنه ان يوجد ما لانهاية له كالأوان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزم ان ليس بشئ وضع فليس يلزم عن وجود أجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجود ما لانهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل

والفصل الثامن عشر في ابطال قواهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات ثم ذهبت الفلاسفة الى أن اطمائع الاجسام آتار أو أقما لافي موادها كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد غير النار أيضا كالا حترق الحاصل في القطن من النار وأعداد مواد غير النار بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كاعداد صورة النار مادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك المطامع قد تكون علة تاما بآثارها وقد تكون علة ناقصة تحتاج



تلك الآثار في حتميتها عن تلك الطبائع الى امور اخر تدغم اليها من الشرائط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تتم العلة ويحصل الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد المادة لقبول صورته وعرض بواسطة الامور المدة حصل فيها ما استعدت هي له من صورته وعرض اذ لم يمتد نام في فاعليته لا يحصل هناك ولا قصور في فضله ولا تفاوت الا من جهة القابل فلا يتصور التخلف حينئذ تمام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد ٧٢ المادة تمت حصول القبض لا ممتنع حصول المعلوم بدون العلة التامة لا كما زعم بعضهم

البرهان القاطع الى قوله خارج عنها (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة اول ما نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طريق القوم انه من اعراض تابعة للبدن الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن وضروري ووضعوا ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم باسره لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم باسره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه فآراد ابن سينا ان يجمع هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ماله علة كما ذكر ابو حامد واذنا شوح في هذه القضية لم تنته القسمة الى ما اراد لان قسمة الموجود اولا الى ماله علة والى ماله لا علة له اس معروفا بنفسه ثم ماله علة له ينقسم الى ممكن والى ضروري فان فهمنا منه الممكن الحقيقي افضى الى ممكن ضروري ولم يفض الى ضروري له علة وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان ماله علة له علة واما ممكن ان يضع ان تلك له علة وان يرد ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود لان يفهم من الممكن الذي وضعه بازاء ماله علة له الممكن الحقيقي فان هذه الممكنات هي التي يستحيل وجودها لعل في غير نهاية واما ان عني بالممكن ماله علة من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا يتبين بعد ان هذا ضروري يحتاج الى علة فيجب عن وضع هذا ان تنتهي الامر الى ضروري بغير علة الا ان تبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلوم كالامر في الجملة الممكنة (قال ابو حامد) قلنا لفظ الممكن الى قوله الى الحكم المحض (قلت) وضع اسباب ممكنة لانها يلزم عنه وضع ممكن لفاعل له واما وضع اشياء ضرورية لها اعلل غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة وهو صحيح الا ان المحل اللازم عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب من طبيعة الممكن فلذلك ان اراد مريد ان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا فخرج برهان ان استعمل هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تنقسم عليهم فان كانت الال ممكنة لزم ان يكون لها علل ومر الامر الى غير نهاية وان لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهت الامر الى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورية بسبب او بغير سبب فان كانت بسبب سئل ايضا في ذلك السبب فاما ان قرر اسباب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد بغير سبب ما وضع انه موجود بسبب وذلك محال فلا بد ان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورية فهذا النوع من التعصیل يكون البرهان صحيحا واما اذا خرج النخرج الذي أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه أحدها ان الممكن المستعمل فيه هو باشر الال اسم وقسمة الموجود اولا في ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس بصحيح أعني انها ليست قسمة تحصر الموجودات في وجود أو عدمه في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له عالما زائدا على ذاته والكل ليس ممكن على معنى انه ليس له عالما زائدا على ذاته خارجة عنه يريدوا اذا سلم الفلاسفة أنهم اغايهون ممكن الوجود ماله علة وبواجب الوجود ماله ليس له علة قيل لهم لا يمتنع على

من انهم انكر والمكان عدم حصول الشبع عند الاكل وعدم حصول الشرب عند الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل كيف وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عللا تامة لما يرتب عليه سامن الشبع ولري والاسهال فانه يجوز ان يتزاق الماء كقول من المدة الى الامعاء دفعة من غير انضمام في المدة فلا يحصل الشبع وان يحصل في المسار بقا سد تمتع نفوذ الماء الى الكبد فلا يحصل الري وان يحصل في البدن قوة قاهرة تقوى الادوية المسهلة فلا يحصل الاسهال الى غير ذلك بل هي اجزاء من العلة التامة فان اتفق وجود سائر اجزاء عللها التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول المسهل ترتب وجودها على ما ذكر لا ممتنع الخلف عن العلة التامة والافلا (قال الامام الغزالي) وعلى هذا الاصل بنوا انكار بعض المجربات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام كالوقوع

في النار من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها بقاء البدن على حقيقة وقلب العصا ناعما نارا واول ما وقع في القرآن المجيد من امثال ذلك كتابوا يلهم احياء المسوي بازاله موت الجبل بحياة الملم وتدفق المياه من السحرة باطل الخفة لاجل الاظاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام شبهات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم اول ما يزعمون ان الطبائع على تامة ما ينقسم الى امور تدغم اليها ما من وجود الشرائط وارتفاع

الموانع لما لم يترتب عليها من الآثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم المشاهدة الترتيب دائما أو كثيرا بين ما تزعمونه عللا وبين ما تزعمونه معولولات ومن البين المكشوف ان ترتب الشيء على الشيء دائما أو كثيرا هو والمسعى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز أن يكون المبدأ أخرى عادية بخلاف الاحتراق عقيب محاسة النار من غير أن يكون محاسة النار دخل في الاحتراق وكذا في جميع الترتيبات (وأما القول) بان المبدأ لا يتصور فيه احراء المادة بناء على أنه موجب بالذات لافعال ٧٣ بالاختيار واهراء العادة اغما يتصور فيها هو فاعل بالاختيار فقد

عرفت فسادها في صدور الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب القيص عند تمامه وامتناعه بدونه مبني على كون المبدأ موجبا بالذات وقد فرغنا عن ابطال دليلكم عليه فيما سبق (لا نقول) ولم يتوقف وجود الاثر على الاستعداد لما جزمنا بان الكتب التي في حجرنا لم تنقلب أنا سافضا ولا أواني البيت لم تنقلب ذهبا أو فضة (لا نقول) أولا ما ذكرتم من ترك الازام فان المواد العنصرية مطبوعة عندكم للحركات الفلكية والاضاع التي تحدث بها اذهى مباد لاستعداداتها لا تصور والاعراض فن الجائز ان يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في ألوف من السنين يقتضي حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في حجرنا القبول صورية الانسان وفي مواد أواني البيت بحصول الصورة الذهنية وهذا الاحتمال

أصولكم ان تكون علل ومعولولات لانهاية لها وتكون الجملة واجبة الوجود فان من أصولهم انهم يجوزون ان يكون حكم الجزء غير حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلال فيه من وجوده احدها انهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمعولولات من طبيعة الممكن أو من طبيعة الضروري على ما تبين من قولنا والاختلال الذي لم ينسبنا في هذا القول انه قيل له اذا قسمت الموجود الى ممكن الوجود وواجب الوجود وعندت بالممكن الوجود ماله علة وبالواجب ماله ليس له علة لم يمكن تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها لانه لزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها فلو كانت من جنس واجب الوجود لاسيما انه يجوز عندكم أن يتقدم الازلي أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى مالا علة له والى ماله علة ولو قسمه على النحو الذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات وقوله ان القدماء يسمون انه قديم يتقدم قديم على الاغاية له تجوزهم دورات لانهاية لها هو قول فاسد فان هذا انما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذي هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدي الى أن يتقدم واجب الوجود على كذا الوجود (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال يريد انهم ان أرادوا بالواجب مالا علة له وبالممكن ماله علة فلا نسلم انه يستحيل أن يتقدم ماله ليس له علة بعلة لانهاية لها لان انزالها ان ذلك مستحيل هو رفع العلة لانهاية لها وانزالكم واجب الوجود هي تهيئكم التي رتم انتاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل ان يتقدم مالا علة له لانه معولولات غير متناهية كما يتقدم القديم عندكم بالحوادث التي لانهاية لها فان الزمان عندكم قديم وهو يتقدم بازمنة محدثة وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التي تقوم منها غير متناهية بل هم أشد الناس انكارا لهذا اذ اذ من قول الدهرية وذلك أن المجموع لا يتخلو أن يكون من أشخاص متناهية كائنة فاسدة أو غير متناهية فان كان من متناهية فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع أنه ممكن وواجب أن يكون المجموع أزليا من غير علة تو جده عنه وأما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون أن مثل هذه الاجناس من جهة ما تقوم بأشخاص ممكنة كائنة فاسدة انه لا بد لها من مبدء خارج من جهة تادائم أزلي هو الذي من قبله استفادت هذه الاجناس الازلية ولا يزعمون أيضا أن استحالة علل لانهاية لها هي من قبل استحالة تقدم القديم على لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دأمة لا تخل هو ان ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية وان السبب في أن ههنا اجناسا ما كائنة فاسدة بالاجزاء أزلية بالكل ان ههنا وجود أزليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات التي لانهاية لها اغما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائمة وهي حركة الجرم السماوي واهس حركة السماء وثلاثة من دورات كثيرة الافاق الذين فقط وحركة الجرم السماوي انما استفادت الدوام وان كانت كائنة فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه أن يحرك نارة ولا يحرك أخرى ومن قبل محرك لا يمكن فيه أيضا أن يتحرك حينئذ يمكن حينئذ من جهة ما هو محرك كما بقى ذلك في الحركات التي لدينا ومذهب الناس في الاجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كائن

١٠ - تهافت ابن رشد لا يمكن دفعه بغيره ان قاطع وثانيان بان العلم بعدم الانقلاب ليس يستدل الى العلم بتوقف وجود الاثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفاءه انتفاؤه فان الصبيان والعوام يحصل لهم جرم بعد عدم الانقلاب بل لو جوز مجوز الانقلاب عندهم سفهوه ونسبوه الى الجنون مع أنه ليس لهم علم بالاستعداد ولا يتوقف حصول الاثر عليه بل هو علم ضروري بخلقه الله تعالى فينا عند استمرار العادة بها فان خرق الله تعالى العادة باقناع الانقلاب في زمان خرق العادات سبب هذه العلوم عن الله تعالى

ولا يخلطها هل ان ما ذكرتم من ان حصول الاثر يؤول الى الاستسقاء ولا يحصل بالكون فيكون في نفسه استعدادا للمادة على  
تقدير قيامه لا يصلح وجه الانكار المهرزات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق التواتر فان نفس النبي عليه الصلاة  
والسلام طاقوة تصرف في الاجسام العنصرية وان هيولى الاجسام العنصرية بمطية لها على الاعترافكم وحينئذ لم لا يجوز ان يحصل  
لنار بواسطة تصرف نفس النبي ٧٤ فيها صفة مائة عن التأثير في بدنه مع بقائها على حقيقة التخصيص او يحصل لبدنه

صفة مائة لا ينفك انوار فيه  
فان انرى من يطل في بدنه  
بالطريق ثم يقعد في نور  
موقدة لا يتأثر فيه وكذا  
نرى القطن في نفسه في  
بعض الاشربة المعهولة  
بالصبغة ثم تصرف من  
النار فتعلق النار بذلك  
الرطوبة وتشتمل ولا تحترق  
القطن في التمسك والذيل  
يشاهد ما ذكرناه ينكره  
وليس انكار انهم لا يقاء  
ابراهيم عليه السلام في  
النار مع عدم الاحتراق  
الا من قبيل انكار  
ما ذكرناه وكذلك قلب  
العصاة بعباد احياء الموتى  
فاننا علم ان العناصر اذا  
امتزجت وتفاعلت  
واستعدت لقبول الصورة  
الذاتية حصل منها الذات  
ثم انه يستحيل دماغ اكل  
الحيوان واستمراره ثم  
يستحيل الدم منيما ثم  
ينصب الى الرحم فيحصل  
فيها استعداد الصورة  
الحيوانية فتفيض من  
مبدئها فتصير حيوانا  
(واما ان استعداد الصورة  
الحيوانية لا يحصل الا بهذا  
الطريق) فلا علم لانه  
ولعل هناك طريقا آخر

فاسد من قبل انه متناهي الانحاض ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي ازلية أي لا أول لها ولا  
آخر من قبل ان يظهر من أمرها تمام انحصار غير متناهية وهو لا قسم كالوا ان انحصار هذه  
الاجناس انما يصح لها الدوران من علة ضرورية واحدة بالمدد والاحتفاء ان تعدد مرات لانهاية لها في  
الزمان الذي لانهاية له وهو لا يعلم الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجود انحصارها غير متناهية كاف في  
كونها ازلية وهم الدهر يتفق على هذه الثلاثة الآراء فلهذا الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة  
أصول في كون العالم ازيا أو غير ازي وهل له فاعل أو لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحسب دور  
العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسطة بينهم او اذا انقضى هذا كله فقد تبين لك  
ان من يقول ان من يجوز عللا لانهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى كاذب بل الذي يظهر ضد  
هذا وهو انه من لا يعترف بوجود علل لانهاية لها لا يقدر أن يثبت علة أولى ازلية لان وجود معلولات  
لانهاية لها هي التي اقتضت وجوب علة ازلية من قبلها استعداد وجود ما لانهاية له والافتقار كان يجب ان  
تتناهى الاجناس التي كل واحد من انحصارها محدث وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة  
للحوادث وأوجب وجود الحوادث التي لانهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه لا اله الا هو (قال أبو  
حامد) جميعا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست موجودة  
الى قوله اذا فرضوا موجودين ثم قال أبو حامد والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لانهاية لها (قلت)  
امامنا وابيه عن الفلاسفة بان مسالف من الدورات معدومة وكذلك مسالف من صور العناصر  
المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف بالانهاية ولا بعدم التناهي فليس بجواب  
صحيح وقد تقدم ذلك وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس فليس شيء من ذلك من  
مذاهب القوم والنقلة من مسئلة الى مسئلة فدل سفساطي والله أعلم بالصواب (المسئلة الخامسة)  
في بيان تجزئهم عن اقامة الدليل على أن الله تعالى واحد الى قوله لا بد أن يكون واحدا (قلت) فهذا  
القول الذي أورده أبو حامد (ثم قال أبو حامد محجبه لهم على طريق المناقضة) قلنا قواكم نوع وجوب الى  
قوله لا غير ذاته محال (قلت) هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرديه ابن سينا وابن هرون مسلكا  
لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة مقولة بآشئراك قد دخلها من أجل ذلك  
المعاندة كثير واسكن اذا فصلت تلك المعاندة وعين المقصود مما قرئت من الاقوال البرهانية فقول  
أبي حامد في التقسيم الاول انه يقيم فاسد فقول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود  
مالا علة له ولو قال قائل فيما لا علة له اما أن يكون لا علة له لذاته أو لا علة له لكان قولنا مستحيلا فكذلك  
قول القائل واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعلته وليس الامر كذلك  
وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد او لطبيعة مشتركة  
له وغيره مماثل ذلك ان نقول هل عمر وانسان من جهة انه عمر وأرمن جهة طبيعة مشتركة له ونحو الدخان  
كان انسانا من جهة ما هو عمر وفايس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب  
من طبيعتين عامة وحاصت المركب معلول واجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد فانه  
اذا أخرج اقول هذا المخرج كان قول ابن سينا وقوله والسبب المحض لا يكون له سبب ولا قال  
فيه انه لذاته أو لذاته كذا ما غير صحيح ايضا لان الشيء قد يسلب عن الشيء اما لشيء بسيط يخصه وهو الذي

لحصول استعداد الصورة الحيوانية لانعلم يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي عليه الصلاة  
والسلام في أقرب مدة فان انرى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالنسب والدم يحصل بالولد ايضا كالخبيبة المتولدة من الشجر اذا ألقي  
في الماء الرأكدو بقي فيه زمنا طويلا ومن العناكب اذا دقت وجعلت كالمهرهم وانفت في صوف ودفقة في الزبل أربعين يوما  
والقار المتولدة من الطين والعقرب المتولدة من الباذر وج مع حصولها بالتوالد ايضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في

أقرب مدة كالضد فادع التي تنزل مع النظر في بعض الاوقات فان استعدا مادتها لقبول صورتها فيجب ان يكون مدتها في بعض الاوقات  
المعلوم ان الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة لان يحل في صورته الضد لا تثبت في الجود مدة معتد بها فقد تبين ان طريق الاستعداد  
مختلفة لا تشبهها القوة البشرية ولا تحصرها فمن أين يعلم انتفاء الاستعداد في مادة العنصر ومادة الميت لقبول الحياة حتى يجزى بعدم  
انقلاب العناصر انا وعدم حصول الحياة في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما انكار ٧٥ هذا الاضيق الحوصله والانس

بالوجودات الغامضة  
والذهول عن أسرار الله  
تعالى في الخلقة ومن  
استقر انجائب المعلوم لم  
يستمد من قدرة الله تعالى  
ما ينبغي من معجزات الانبياء  
عليهم الصلاة والسلام  
بحال من الاحوال (لا يقال)  
لوجاز انقلاب العناصر انا  
لجواز انقلاب الجوهر عرضا  
وبالعرض اذ ليس في العقل  
استحالة أحدهما أدنى  
من استحالة الآخر (لانا  
نقول) انقلاب العناصر انا  
من قبيل انقلاب الماء  
هواء فان بينهما مادة  
مشتركة تلحق صورة  
أحدهما وتلبس صورة  
الآخر ولا نزاع في جواز  
ذلك بحال ما ذكرت  
اذ ليس بين الجوهر  
والعرض مادة مشتركة  
هي حرمته ما حتى يمكن  
الانقلاب بان يتلحق صورة  
أحدهما ويلبس صورة  
الآخر والانقلاب فيما  
ذكر لا يتصور الا بان يكون  
أحدهما بعينه هو الآخر  
واستحالة ذلك ضرورية  
وقد بينه عليا بان الجوهر  
اذا انقلب عرضا فان عدم  
الجوهر ووجود العرض

ينبغي أن يفهم ههنا من ذاته واما الصفة غير خاصة له وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم العلة  
وقوله ان هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الاحتجاب فاضلا عن التي تكون على طريق  
السلب وما عائد ذلك بالمثال الذي أورد من السواد والونية وذلك ان معنى قوله هو ان قولنا في السواد  
انه لون لا يقتسم الصدق والكذب عليه قول القائل اما ان يكون لونا لذاته اوله بل كلا القولين كاذبان  
وذلك انه لو كان لونا لذاته لم أن لا تكون الحسرة لونا كما انه ان كان عروا لونا لذاته لم أن لا يكون خالد  
انسانا وان كان لونا لعله لم أن تكون تلك الصفة زائدة عن الذات وكل ما هو زائد على الذات أمكن  
أن يتصور نفسه دون الزائد فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل وهو كلام  
مغلط سفسطائي للاشتراك الذي في اسم العلة وفي قولنا لذاته وذلك انه اذا فهم من الذات مقابل  
ما بالعرض كان صادقا قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته ولم يمنع أن يكون موجودا لغيره أي للحسرة  
واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد لعله أي لمعنى زائد على السواد أعني لعله خارجة عن الشيء لم يلزم  
عنه أن يتصور السواد دون اللونية لان الجنس معنى زائد على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور  
النوع أو الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لافي الزائد الجوهرى وعلى هذا  
يقسم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته اوله لعله أي ان اللون لا يتلحق اما أن يكون  
موجودا للسواد بما هو نفس الزائد أو بما هو معنى زائد على السواد وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله  
ان واجب الوجود لا يتلحق أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه أو لعله زائد على نفسه لا يخصه  
فان كان لمعنى يخصه لم يتصور ههنا لك موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان لمعنى  
يتم كل واحد منهما مركبا من معنى يتم ومعنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا  
هكذا فقول أبي حامد الذي يمنع أن يتصور وجود اثنان كل واحد منهما واجب الوجود كلام  
مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قرب من البرهان والظاهر منه البرهان قلنا انما قلنا ذلك  
لان قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يتلحق  
تكون مغايرة اما بالخصوص فيشتريان في الصورة النوعية واما بالنوع فيشتريان في الصورة الجنسية وكلا  
المغايرتين أغاير جند المركبات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتغاير وهي  
بساط لا مغاير النوع ولا تغاير الأشخاص وهي العقول المغايرة لكن تبين من أمرهم انه يجب أن يكون  
فيها المتأخر في الوجود والمتقدم والام. عقل ههنا لك تغاير أصلا وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه واجب  
الوجودان كانا اثنين فلا يتلحق أن تكون المغايرة التي بينهما ابا العدد أو بالنوع أو بالقدم والتأخر فان  
كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانتا متفقين بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس وعلى  
هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا ان كان التغاير الذي بينهما ابا التقدم والتأخر وجب  
أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجمها وهذا هو الصحيح فواجب الوجود اثنان واحد والآخر  
ههنا غير ههنا الاقسام الثلاثة بطل منها الاثنان وضع القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود  
بالوحدانية (قال أبو حامد) مستلهم الثاني ان قالوا فرضنا الى قوله عندهم (قلت) لم يشهد أبو حامد  
بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فأخذت بتكامل معهما في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود

فلم ينقلب أحدهما الى الآخر بل زعم عدم أحدهما ووجد الآخر وان لم يتقدم بل ووجد مع العرض ولم ينقلب أيضا بل انضاف اليه أمر  
آخر وان لم يتقدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أيضا ونحن لم نرى كتب أحدهم من الحكماء الذين يعتقدون بأنهم ما يدل  
على انكار أمثلة هذه المجازات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهم جهل الذين لم يمارسوا العلوم ودرجت عادتهم بانه كاد أمثال  
هذه المجازات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك التميز عن العوام في عدم الاعتراف بكل



ما يقال وزيد منهم الشيخ ابو علي قداسة جن طريقتهم وزيد سائرهم حيث قال ابوالنوار يكون غيرك عن العامة هؤلاء تكون منكرا  
 لا بكل شيء فان ذلك طيبس ويجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تعترف امتناعه بالبرهان دون ان يرق في تصديقك بما لم يتم بين يديك  
 بينة واعلم ان في الطبيعة عجائب ولا تقوى المبالغة الفعالة ولله في الساقلة المنفعة اجتماعات على غرائب نعم يلزم على اصولهم انكار  
 انشقاق القمر لامتناع ان يرق والحركة ٧٦ المستقيمة عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ما ذكره في امر المجربات هو انهم

التي نفوها عنه ورأى أن يحلها بمسئلة على حدتها الآن المتكلمين من الاشعرية يجوزون على المبدأ  
 الاول الكثرة اذ يجعلونه ذاتا وصفات والاختلال الذي في هذا المسلك الثاني ان المتباينين قد تباين في  
 جوهرهم ما من غير ان يتفق في شيء الا في اللفظ فقط وذلك اذا لم يكونا متفقين في جنس أصلا لا قريب  
 ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس السماوي والجسم الفاسد ومثل اسم الموجود  
 القول على الامور الكائنة الفاسدة والازلية فان اشياء هذه الالفاظ هي اشياء تدخل الاسماء  
 المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فاذن ليس يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة ولما  
 افترض ابو حامد في جوابه في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره اخذ بقدر اولاهم في  
 التوحيد ثم يروم معانديهم (قال ابو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد الى قوله لا يكون  
 واحدا (قلت) فهذا ما حكاه ابو حامد من أقاويل الفلاسفة في الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشرع  
 في تقرير ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المني ويشتغل لئلا يفتنوا في هذه الاقاويل التي ينسبها  
 اليهم وتبين مرتبتها في التصديق ثم يشير الى النظر فيما يدكره من مناقضتهم ثم الى النظر في هذا انهم  
 التي استعملوها معهم في هذه المسئلة فاول ضرور الانقسام التي ذكر ان الفلاسفة بنفوتها عن الاول هو  
 الانقسام بالسكينة تقديرا او وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدأ الاول ليس بجسم  
 سواء من اعتقد ان الجسم مركب من اجزاء لا تجزأ او انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان  
 على انه ليس بجسم وسيأتي الكلام على هذا البرهان واما النوع الثاني فهو الانقسام بالكمية كالانقسام  
 الجسم الى الهولي والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو  
 مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكم على تصحيح احد المذهبين وهذا الانقسام ينتج عن الاول  
 ايضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم واما انتفاء الجسمية عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود  
 بذاته فسيأتي الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على التمام وذلك ان قوله ان واجب  
 الوجود مستغن عن غيره اعني انه لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهولي وكل واحد من  
 هذين ليسا بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهولي والهولي ايضا غير مستغنية عن  
 الصورة هذا وفيه نظر وذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو  
 عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره ووسا في هذه المسئلة وليسنا نعرف  
 احدا من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالا اجسام البسيطة التي دونه  
 الابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما عوضع وسنتكلم فيها فيما يستأنف واما البيان  
 الثالث وهو في الصفات عن واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجب  
 الوجود كان واجب الوجودا اكثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات لم ان لا تكون  
 واجبة الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود او يكون هذا الاسم  
 مشترك على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك محتمل فانه بيان قريب من ان  
 يكون حقا اذا سلم ان واجب الوجود يدل ولا يدل على موجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست  
 في مادة وهي القائمة بذاتها من غير ان تكون اجساما ليس يمكن ان يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها

قالوا ان لا نفس الا انفس  
 اطلعا ما على الغيب في  
 حال المنام وليس احد  
 من الناس الا وقد جرب  
 ذلك من نفسه بهجارت  
 اوجه التصديق الآن  
 يكون فاسد المزاج وقاصر  
 قوى التحصيل والتذكر  
 وليس ذلك الاطلاع  
 بسبب الفكر اذا لم يكن في  
 حال اليقظة التي هو فيها  
 امكن بقصر عن تحصيل  
 مثل ذلك فكيف في حال  
 النوم بل بسبب ان النفوس  
 الانسانية لها مناسبة  
 جنسية الى المبادئ العالية  
 المنتقشة بجميع ما كان  
 وما سيكون وما هو كائن  
 في الخيال ولها ان تتصل  
 بها اتصالا روحانيا وان  
 تنتقش بها هو مرتسم فيها  
 بما استعدت هي له الان  
 اشتهتها بالحواس  
 الظاهرة والباطنة  
 واستغراقها في تدبير  
 البدن عن غيرها عن اتصالها  
 بها وانتقاشها بها هو  
 هو مرتسم فيها الان اشتغال  
 النفس ببعض أفعالها  
 يمنعها عن الاشتغال بغير  
 تلك الافاعيل وليس انما  
 سبيل الى ازالة عوائق

النفس بالسكينة عن الانتقاش عما في المبادئ العالية لان احدا لما تيقن هو اشتغال النفس بالبدن  
 ولا يمكن ان ازالة هذا العائق بالسكينة مادام البدن صالحا لتدبيرها الا انه قد يمكن احدا اشغالين في حالة النوم فان الروح ينتشر  
 الى ظاهرا البدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك بها وهذا الحالة هي اليقظة  
 فتشتغل النفس بتلك الادراكات حينئذ فاذا انحسرت الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابها اليها فتهبط

هذه الحواس وهذه الخالق هي التوهم وتغفلها بحيث أحسوا غل النفس عن الاتصال بالمبادئ العالية والاشياء بغير تأخير  
فتصل حينئذ بتلك المبادئ اتصالا روحانيا ويرسم في النفس بعض ما تنتش في تلك المبادئ مما استمدت هي لان تكون منتقشة  
به كالمرايا اذا حذى بعض ما ينتش في بعضها ما يتسع له ما تنتش في البعض الآخر والقوة المخيلة جهات محكية لما ارد  
علمها فكما كانت تلك المعاني المنتقشة في النفس بصورة جزئية مناسبة لها ثم تصير ٧٧ تلك الصور الجزئية منطبعة في

الحس المشترك فتصير  
مشاهدة وهذه هي الرؤيا  
الصادقة ثم ان الصور التي  
تركبها القوة المخيلة ان  
كانت شديدة المناسبة  
لتلك المعاني المنطبعة في  
النفس حتى لا يكون بين  
المعاني التي أدركتها النفس  
وبين الصور التي ركبها  
القوة المخيلة تفاوت الا  
في الكمية والجزئية كانت  
الرؤيا غنية عن التعبير  
وان لم تكن شديدة  
المناسبة الا انه مع ذلك  
يكون بينهما مناسبة  
بوجه ما كانت الرؤيا  
محتاجة الى التعبير وهو  
أن يرجع من الصورة  
التي في الخيال الى المعنى  
الذي صورته المخيلة بتلك  
الصورة (ولما) اذا لم يكن  
بين المعنى الذي أدركته  
النفس وبين الصورة التي  
ركبها القوة المخيلة  
مناسبة أصلا أكثر  
انتقالات المخيلة من  
صورة الى صورة الى أن  
ينتهي الى صورة لا تناسب  
المعنى الذي أدركته النفس  
أصلا فهذه الرؤيا من  
قبل أضغاب الاحلام  
ولهذا قالوا الاعتماد على

الذات فضلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى اعراضا لانها اذا  
توهمت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف  
على أنها هي ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا بالاشتقاق الاسم فلا نقول في الانسان انه  
عالم كانه قول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم بوجود أمثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل  
لان طبيعتها طبيعية غير بيضة عن الموصوف بها ولذلك سميت اعراضا وتميزت عن الموصوف في النفس  
ونخرج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس هي أمثال هذه الصفات وذلك انهم  
يعتقدون انها ادراك كثر يدور محركة وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بجسم والجواب انهم ليس يرون  
أن هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة  
أن لا يتكرر بها الموضوع الحامل لها بالالفعل بل انما يتكرر بالجهة التي يتكرر المحدود بأجزاء الحدود  
وذلك أنها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان احد الانسان حيوان  
ناطق وليس النطق والحياة كل واحد منهما ما يمتزجان صاحبهما فيه خارج النفس بالفعل واللون  
والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المسادة لا يسلم انه  
يوجد في الموجودات المفارقة لهما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحدود وهذا هو مذهب النصارى  
في الاقسام الثلاث وذلك أنهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم متكررة بالحد  
وهي كثيرة بالفعل لا بالفعل ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أي واحد بالفعل ثلاثة بالفعل وسنة عدد  
الاشياء والحالات التي تلحق من بضع ان المبدأ الأول ذو صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الرابعة  
وهي الكثرة التي تكون للشي من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من قبل  
جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من أصل مادته وصورة ذلك ان الحدود انما  
توجد للركبات من المادة والصورة لا للبيئات ولا ينبغي أن تختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ  
الأول تعالى وأما الكثرة الخامسة وهي تعدد الماهية والانية فان الأنبة في الحقيقة في الموجودات هي  
معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ماهو عليه في النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق  
وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الجلية فان لفظ الوجود قال على معنيين أحدهما  
ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس موجود وهل هذا يوجد كذا أولا يوجد  
كذا والثاني ما ينزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قوله ما موجودات الى المقولات العشرة الى  
الجوهر والعرض واذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثرة واذا فهم منه  
ما يفهم من الذات والشي كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل  
اسم الحرارة المقول على النار وعلى الأشياء الحارة وهذا هو مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فأنما ينبغي  
القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الأنبة هي كون الشيء موجودا شي  
زائد على الماهية خارج النفس وكأنه عرض فيها واذا وضع انها شرط في وجود الماهية فلو كان واجب  
الوجود له أنية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط فكان يكون مركبا  
الوجود وايضا فان عند ابن سينا أن ما موجود زائد على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض  
لاحق للماهية وعليه يدل قول أبي حامد هو ذلك ان قوله فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد

رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتها المخيلة قد تعدت للانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف  
اختلافا غير يسير فان ترى النفوس البشرية متفاوتة في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتات متصاعدة الى النفوس التي تدرك النظريات  
الكثيرة بالحواس في أقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا فلا يعد أن يكون لبعض  
النفوس قوة قوية امام كسبية واماجيلية لا تشاهي الحواس ولا تستولي عليها بحيث تستغرقه وتغلبها عن شغلها بل يتسع لقوتها النظر

الخاص بالعلوم جازية الشكل جميعا كما يقوى بعض النفوس في حالة واحدة بين الكليات والكلام والسماع وافعال الخ وغير ذلك  
والاكثر من عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وامثالها وتكون قوتها المنحبة لمحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن  
الحس الظاهر فيقع مثل هذه النفس في البقعة ما يقع للثامنين من الاتصال بالمبادئ المفارقة والانطباع ببعض ما في عالمها كان وما  
سيكون من المغيبات وتزول الاثر منها الى ٧٨ عالم التخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما سمع كلامه منظره من هاتفي أو

شاهد منظر ارميا في كل  
هيئة واجل شكل يخاطبه  
فيما هم منه من احواله  
واحواله ما يتصل به فان  
كان لا تغاوت بين هذا الاثر  
الجزئي وبين المعاني التي  
أدركتها النفس الناطقة  
الا بالكلية والجزئية كان  
ذلك وسياسا صريحا والا  
كان محتاجا الى التأويل  
(ثم ان تصورات النفوس)  
قد تكون اسبابا لحدوث  
الحوادث من غير ان  
يكون هناك سبب من  
الاسباب الجسمانية مثل  
أن الغم والغضب يوجبان  
سقوطه البسود وتصور  
السقوط من شخص بمعنى  
على جندع موضوع عال  
يوجب السقوط وكذلك  
تصور الصحة يوجب  
الصحة وتصور المرض يوجب  
المرض في بعض الاوقات  
واذا كان كذلك فليس  
يستبعد ان يتفق لبعض  
من النفوس الانسانية  
القوية جدا قوة ذاتية  
ان قلنا باختلاف النفوس  
بالحقا في اول اجل مزاج  
أصلي بسببها تسمى تأثيرها  
بدنها فتؤثر في الاجسام  
العنصرية كما تؤثر في بدنها

عليها أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جاز من  
ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري أن  
لها وجودا في الاعيان أم لا فدل على أن الوجود الذي استعمله هنا ليس هو الوجود الذي يدل على  
ذوات الاشياء أعني الذي هو كالخس للاحياء في الذي يدل على أن الشيء خارج النفس وذلك ان اسم  
الموجود يقال على معنيين (أحدهما) على الصادق والاخر على الذي يقابله اعدم وهذا هو الذي ينقسم  
الى الاجناس العشرة وهو كالخس لما هو هذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الامور  
التي هي خارج الذهن وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى نقول في  
الجوهر انه موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجودات بذاته واما الموجود الذي  
يعني الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي يعني الصادق هو معنى في الازدهان  
وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء أعني انه  
ليس بطلب لمعرفة الشيء حتى يعلم انه موجودا واما المساهمة التي تتقدم على الموجود في اذهانتنا فليست  
في الحقيقة ماهية واعنا هي شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم  
انها ماهية وحدود هذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة  
بأشخاصها وانما هي معقولة بكلياتها وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار اليه  
وموجود غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الأشخاص موجودة في  
الاعيان والكليات في الازدهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة واما قول  
القاتل ان الوجود امر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول مغلط جدا لان هذا  
يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن  
سينا ورسائل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود  
في ذلك العرض فتوجد اعراض لانها تها ذلك مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع وأطعن ان هذا  
المعنى هو الذي أم أبو حامد ان ينفيه عن المبدأ الاول وهو منفي عن جميع الموجودات فضلا عن الاول  
اذهوا اعتقاد باطل ولما ذكر هذا المعنى من الابدان من قولهم اخذ يدكر ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المعنى  
بما يظن بهم فقال ومع هذا فانهم الى قوله وهو هذا من المجانب قال فينه في أن الحق في مذهبهم الى قوله  
وانهم كل مسألة على حياها (قلت) قد أجاد في أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة في  
كون المادى تعالى واحدا مع وصفه بأوصاف كثيرة فلا كلام معه في هذا الاما ذكر من تسميته  
عقله لانه يدل على معنى ساي وليس كذلك بل هو الاسم الاخص بذاته عندا فلاسفة المشائين  
بخلاف ما برأه أفلاطون من العقل غير المبدأ الاول وانه لا يوصف بأنه عقل وكذلك قوله في العقول  
المفارقة فيمكن ان يكونا وعدما وشر ليس هو من قولهم فلان رجوع الى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل  
الحس (المسئلة السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (قال أبو حامد) اتفقت الفلاسفة الى قوله  
على نفي الصفات (قلت) الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو ان تكون الصفات  
المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العالم مثلا والقدر والارادة مفهوما واحدا وانها  
ذات واحدة وأن يكون ايضا العلم والعالم والقدر والقادر والارادة المر يدع عنى واحد والذي يعسر

ويكون لفرط قوتها كأنهم نفس مدبرة لكل العالم العنصري أو له منه فتطعمها  
المواد العنصرية وان كانت غير حالة فيها كما ان أعضاء بدننا تطعمها وان لم تكن حالة فيها فيحدث عنها انفالات في عالم الكون  
والفساد والزلازل والظواهرات والنسب وتصير الحيوان جمادا والجماد حيوانا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء  
عليهم السلام (الفصل التاسع عشر) في تمييزهم عن اقامة الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن المادة ذاتا

وهذا أي كونه النفس مجردة وإن لم يخالف شيئا من أصول الإسلام بل بعض المحققين من علماء الإسلام كالإمام الغزالي وإلى القائلين  
الراغب والحلي وأكثر أرباب الميكاشفة من المتصوفة ذهبوا إليه الآن المقصود بيان ضعف أدلتهم وردد عواهم بمعرفة ذلك بمجرد  
دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم (واحتجوا) عليه بوجوه (الأول) أن بعض المقولات ليس عنقسم إلى أجزاء متباينة في  
الوضع والالكان كل معقول منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع فينشأ ما أن يكون ٧٩ منقسم بالافعل أو بالقوة فإن كان  
منقسم بالافعل كانت تلك

الاجزاء المتباينة في الوضع  
حاصلة في العقل بالضرورة  
وكل حاسل في العقل  
معقول والافرض أن كل  
معقول مركب من أجزاء  
متباينة في الوضع فتكون  
تلك الاجزاء مركبة أيضا  
من اجزاء متباينة في الوضع  
وهكذا فيلزم أن تكون  
الصورة العقلية مشتملة  
على اجزاء غير متناهية  
بالفعل فيلزم أن يكون  
الذهن محيطا بالابتهاى  
دفعه وأنه محال (لا يقال)  
انما يلزم ذلك لو كان معقولا  
بالكنهه وما منع أن لا يسلم  
أن شيئا من المتعقلات  
معقولا بالكنهه بل لو كان  
تكون تعقلاتها بالوجود  
(لانا نقول) تعقل الشيء  
بالوجود مسوق به عقل  
الوجه وذلك الوجه ان  
كان معقولا بالوجه فهو كذا  
يلزم التسلسل في تصورات  
الوجود فيلزم امتناع  
التعقل وهو باطل وان  
كان معقولا بالكنهه  
والافرض أن كل معقول  
مركب من اجزاء غير  
متناهية فيلزم احاطة  
الذهن بالابتهاى دفعه

على من قال ان ههنا ذاتا وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطيا في وجود الصفات  
والصفات شرطيا في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيئا واجب الوجود أي موجودا واحدا ليس  
فيه علة ولا معلول لكن ههنا جواب عنه في الحقيقة اذا وضع ان ههنا شيئا واجب الوجود ذاته فانه  
يجب أن يكون واحدا من جميع الوجود غير مركب أصلا من شرط ومشروط وعلة ومعلول لأن كل  
وجود به هذه الصفة فاما أن يكون تركيبه واجبا واما أن يكون ممكنا فان كان واجبا كان واجبا بغيره  
لا بذاته لانه يفسر انزل لمركب قديم من ذاته أعني من غير أن يكون له مركب وبخاصة على قول من  
أنزل ان كل عرض حادث لأن التركيب فيه يكون عرضا قد عاوان كان ممكنا فهو محتاج إلى ما يوجب  
اقتراح العلة بالمعلول واما انه هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وان يجوزوا اعتراضا  
قديما فغير ممكن وذلك ان التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن تكون الاجزاء هي فاعلة للتركيب لأن  
التركيب شرط في وجودها وكذلك اجزاء كل مركب من الامور الطبيعية اذا انحلت لم يكن الاسم المقول  
عليه الا بالاشترار مثل اسم المقولة على التي هي جزء من الانسان الحي واليد الماطوعة بل كل تركيب عند  
ارسطاط ليس فهو كاش فاسد فضلا عن أن يكون لاعلة له واما انه هل تفضي الطريقة التي سلكتها  
ابن سينا في واجب الوجود ويمكن الوجود الى نفي مركب قديم فليس تفضي الى ذلك لانه اذا فرضنا ان  
الممكن ينتهي الى علة ضرورية واعتبر رية لا تخلو ما أن يكون لها علة أو لاعلة لها وان كانت لها  
علة قائمات تنتهي الى ضرورية لاعلة فان هذا القول انما يؤدي من جهة امتناع التسلسل الى وجود  
ضرورية لاعلة له فاعلة لا الى موجود ليس له علة أصلا لانه يمكن أن يكون له علة ضرورية أو مادية الآن  
يوضع ان كل مادة ضرورية بالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج الى  
بيان ولم يتضمنه القول المسلول في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا ينفذ  
لا يفضي دليل الاشعرية وهو ان كل حادث له محدث الى أول قديم ليس بمركب وانما يفضي الى أول  
ليس بمحدث واما أن يكون العالم والعلم شيئا واحدا فليس بمتعاقبا واجب أن ينتهي الامر في أمثال  
هذه الاشياء الى أن يتحد المفهوم في ما وذلك ان العالم ان كان عالما بعلم فالذي يكون به العالم عالما أخرى  
أن يكون عالما بذلك لأن كل ما استفاد صفة من غير ههنا تلك الصفة أو في ذلك المعنى المستفاد مثال ذلك  
ان هذه الاجسام الحسية التي لديها ان كانت استحصية من ذاتها بل من قبل حياة تحلها فواجب أن  
تكون تلك الحيات التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها أو يفضي الامر فيها الى غير نهاية  
وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات واما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة متناهية أو مملوءة  
أو متوهمه بانحاء مختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكررة بتلك الصفات فذلك امر لا ينكر  
وجوده مثل كون الشيء موجودا وواحدا وممكنا واجبا فان الشيء الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة  
ما يصدر عنه شيء غيره سمي قادرا وفاقلا واذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفاعلين المتقابلين سمي مريدا  
واذا اعتبر من جهة ادراكه لمعقول سمي عالما واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك وسبب للحركة سمي  
حيا اذا كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته وانما الذي يمتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة  
قائمة بذاتها وبخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل واما أن كانت بالقوة فليس

وعلى تقدير جوازها فالمطلوب حاصل لأن كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود في الان تقوم  
الكثرة انما هو بالأحاد والواحد من حيث هو واحد غير منقسم الى اجزاء أصلا فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة في الوضع وان  
كان منقسم بالافعل لا بالقوة فالعقل في المسألة أرى اجزاء متشابهة في السبيل الى الأول والالكان كانت الاجزاء حاصلة  
بالفعل هذا خلف ولا الى الثاني لانه حينئذ تكون الصورة العقلية متشابهة لاجزائها في تمام المسألة ولا شأن ان كل واحد من تلك



الأجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول الماهية تحقق في حصول واحد منها ولا معنى لثقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل في الجزء الواحد كفاية عن الأجزاء الاخرى العقلية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم في المعقولات ما هو غير منقسم الى أجزاء متباينة في ٨٠ الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم الى أجزاء متباينة في الوضع

والألم انقسام تلك الصورة لان انقسام المحل الى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام المحال كذلك وكل جسم أو قوة جسمانية تنقسم الى أجزاء متباينة في الوضع فالتقسيم ليست بجسم ولا قوة جسمانية فتكون مجردة وهو المطلوب هذا غاية ما ذكر في تقرير هذا الدليل (وجوابه) لاننا ان بعض المعقولات غير منقسم ولم لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة الى أجزاء متشابهة (قولهم) فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان (قلنا) ان أريد انه يلزم أن تكون الصورة العقلية معروضة لها بالذات فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون عروضا لها بواسطة محلها في النفس التي هي جسم معروض لها حقيقة وان أريد أنه يلزم أن تكون معروضة لها بواسطة النفس فليس يمكن لاننا ان الصورة المعقولة يجب أن تكون مجردة عن مثل هذه العوارض بل الواجب تجردها عن مواد جزئياتها

عند الغلافة أن يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي عندهم حال أجزاء الحد ومع الحدود (قوله) وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله بكونها شيئين يريد أن كون هذه الصفات مقارنة للذات ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها كما لو تأخر وجودها عن الذات أو تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا لما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال فيقال لهم عرفت استحالة الى قوله بسبب (قلت) اما اذا سلم ان حصول الفلاسفة ان هذه وجودا هو واجب الوجود من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له أصلا في ذاته مما بها أقوامه ولا من خارج فلا انفكاك لهم عما ألزمهم الفلاسفة وذلك انه ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها والصفات بنفسها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات واجبة بنفسها او يكون المجموع منهما مركبا لكن الأشعرية ليس تسلم لهم ان واجب الوجود بذاته يدل على هذا لأن برهانهم لا يقضي اليه اذ كان برهانهم انما يؤدي الى ما لا علة له فاعلة زائدة عليها (قال أبو حامد) والاعتراض على هذا الى قوله وصفاته جميعا (قلت) قوله ولكن ابطالكم القسم الأول الى قوله على في الكثرة يريد ابطالكم أن يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته وذلك انه يلزم عنه أن يستغنى كل واحد منهما عن صاحبه فيكون الهما مستقلا بنفسه ويكون هاتيك اثني اثنين اذ لا يكون هاتيك معني به صارت الصفة والموصوف واحدا ولما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة وجودا اثنينية في الاله عنها وكان الامر في البرهان يجب أن يكون بالعكس أي تبطل الاثنينية من جهة ابطال الكثرة قال فيه انهم عكسوا فبينوا الاصل بالفروع والذي فعلوه هو معاندة لا يحسب الامر في نفسه بل بحسب قول اللههم وذلك أن خصومهم ينكرون الاثنينية وأما أنت فقد علمت في غير هذا الموضوع ان المعاندة منصفان صنف بحسب الامر في نفسه وصنف بحسب قول المعاندة وان الحقيقة هي التي هي بحسب نفس الامر وان المعاندة الثمانية وان لم تكن حقيقة فانه قد تستعمل أيضا ثم قال ولكن الختار الى قوله واجب الوجود بذاته اذ أوضح لهم هذا القسم من الانقسام التي استعملوها في ابطال الكثرة آل الامر معهم الى أن يشتوا أن واجب الوجود ليس بحد أن يكون مركبا من صفة وهو وصوف ولا أن تكون ذاته ذات صفات كثيرة وهذا شيء ليس بقدر زون عليه بحسب أصولهم ثم أخذ يبين أن المحال الذي راموا أن يلزموه عن أنزال هذا القسم ليس بالزم فقال فيقال لهم ان أردتم الى قوله ولا فاعل لها (قلت) هذا كله معاندة لمن سلك في في الصفات طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود بذاته وأما الطريق الاقنع في هذا في وجوب الاتحاد ولزوم ذلك للأشعرية فقهسي طريقة المعاندة وذلك انهم يفهمون من الممكن الموجود ما يمكن الحقيقي ويرون ان كل مادون المبدأ الأول هو بهذه الصفة وخصومهم من الأشعرية يسلمون هذا ويرون أيضا ان كل ممكن فله فاعل وان التسلسل ينقطع بالاخص الى ما ليس محكما في نفسه وخصومهم يسلمون لهم ذلك فان سلم لهم هذه ظن بها انه يلزم عنها أن يكون الأول الذي انقطع عنده الامكان ليس محكما فوجب أن يكون بسيطا غير مركب لكن للأشعرية أن يقولوا ان الذي ينتفي عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطا راغبا يلزم أن يكون قدما لعلة له فاعلية فلذلك ليس عندهم ولا برهان على ان الأول بسيط من طريقة واجب الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم أن له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا

المحسوسة وعن عوارضها (وأما قولهم) ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل الخ فليس بشئ التاويل اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى أجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الأجزاء بخلاف أن يكون محلها منقسما في ذاته الى أجزاء متباينة الوضع (ولو سلم) أن بعض المعقولات غير منقسم فلا نسلم أنه يلزم أن يكون محلها غير منقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام انقسام المحال الى

الجزء بخلاف أن يكون محلها منقسما في ذاته الى أجزاء متباينة الوضع (ولو سلم) أن بعض المعقولات غير منقسم فلا نسلم أنه يلزم أن يكون محلها غير منقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام المحال الى

أجزاء متباينة الوضع في العاقل والنقطة الحالية فيه غير منقسمة أصلاً (لا يقال) - لحول النقطة في الخط لا من حيث ذاته بل من حيث حقوق طبيعة أخرى بها أعني الانتهاء والانقطاع والحلول في المنقسم لأن حيث ذاته المنقسمة لا يوجب الانقسام بخلاف ما إذا كان الحول فيه من حيث ذاته المنقسمة فإنه يوجب الانقسام وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار الحقوق طبيعة أخرى بها يلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية (لأننا نقول) ما ذكر كلام ٨١ على السند فلا يجدي نفعا إلا إذا ثبت

مسأوته للنع وأنى ذلك على أن يمنع كون الصورة العقلية حالة في النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز أن يكون حلولها فيها باعتبار حقوق طبيعة أخرى بها بل نقول ما ذكر وأما أن حلول الشيء في الأمر المنقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك أغناكم إذا كان حلول الصورة العقلية في العقلة من قبيل حلول الأعيان الخارجية في محالها وهو ممنوع ولم لا يجوز أنه يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام المحل انقسام الحال على أن قولهم انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع يستلزم انقسام الحال كذلك منقوض بالقوة الوهمية إذا لا شك أن الصورة الحالية فيها كالمداوة الجزئية مثلاً غير منقسمة إلى أجزاء متباينة الوضع فالقوة الوهمية إما أن تنقسم إلى الأجزاء المتباينة في الوضع أولاً وإما أن لا فلا ذكره منقوض (أما على تقدير انقسامها) فلا يكون الحال

التأويل يريد أن كانت الفلاسفة أن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له قابلة وإذا وضعت ذاتاً وصفات فقد وضعت علة قابلة ثم قال مجيباً عن هذا قلنا وإذا سلم أن له علة قابلة فقد سلم كونه معلولاً (قلنا) تسمية الذات إلى قوله والمعلولات يريد أن الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات الداعلة للصفات علة فاعلة فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه برهانكم على وجوده ليس له علة قابلة فضلاً عن أن يدل على ما ليس له ذات وصفات وأما دليل على أنه ليس له سبب فاعل قلنا وهذا العناد لازم بحسب دلائلهم ولو سلمت الأشعرية فلا سبب فإن ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلة لما أنكرتم بذلك قولهم لأن الذات الذي وضعوا أغناكم قابلة للصفات لا الأول إذ يفترون أن الصفات زائدة على الذات وليس يفترون صفات ذاتية كما يضع ذلك المنصاري ثم قال (فإن قيل) كما يجب إلى قوله للزم التسلسل وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له كالحال في العلة الفاعلية ثم قال مجيباً لهم صدقتم إلى قوله في محل (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا محاذاه عن الفلاسفة ولا على ما قاله مجيباً لهم فممكنه قول سفسطائي وقال إن القول في وجوب تنهاى العمل القابلية ولا تنهاى النسبة بينهما وبين المسئلة المتكامل فيها وهي هل من شرط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلة وذلك أن الفحص عن تنهاى العمل القابلية غير الفحص عن تنهاى العمل الفاعلية فإن من سلم وجود العمل القابلية في نفسه لم ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية أولى خارجة عن الفاعل الأول ضرورة كما سلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية فالفاعل الأول أن كانت له مادة فليست تلك المادة محدودة لا في القابلية الأولى ولا في إيجادها من الأقوال لاسرائيل جودات بل تلزم تلك المادة التي للفاعل الأول أن كان له مادة أن تكون مادة خاصة به وبالجملة فليكون له وذلك أماناً أن تكون هي الأولى له أو بان تنفتح إلى قابلية أولى وبالجملة فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشتركة في وجودها أثر الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول لكن أن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل الأول فليست تلزم ضرورة أن تكون شرطاً في وجود كل الفاعلات للفعولات فتكون المادة ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط إذ كان كل فاعل أغناكم فعل في قابل بل وإن كون شرطاً في وجود الفاعل فيكون كل فاعل جسم أو هذا كما لا تسلمه الأشعرية ولا تطلبه فإن قالوا إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات هي عندكم ليست بحسب وهذا هو غاية ما انتهى إليه الأكاو بل الجدل فيه في هذه المسئلة وأما الأكاو بل البرهانية ففي كتب القدماء التي كتبوا في هذه الأشياء وبخاصة في كتب الحكم الأول لما أثبت في ذلك ابن سينا وغيره من ينسب إلى الإسلام أن ألفي له شيء في ذلك فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأكاو بل الظنية لأنهم من مقدمات عامة لا خاصة أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه وقوله قلنا فالصفة قد انقطع إلى قوله ولا صفة (قلت) هذا شيء لا يسلمه الخصوم بل يقولون أن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلاً للصفة لأن قبول يدل على هيولى وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل بأى صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى يقوم بعلة قابلية هي غير شرط في وجودها قد يظن أنه مستحيل فإن كل ماله شرط في وجوده فافتراضه بالشرط هو من قبيل علة غيره لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده كما لا يكون علة لوجود نفسه لأن المشروط لا يخلو أن يكون قائماً ببداهته من دون

١١ - نهافت ابن رشد فيها غير منقسمة (وأما على تقدير عدم انقسامها) فلا يكون حالها في الجسم المنقسم ويمكن دفع هذا المنقوض بأن يقال القوة الوهمية لا تدرك الأصل فادارة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك يكون بأدراك ذلك الشخص الجسماني وما خلافة المداوة منه لا بان ترتب صورة المداوة أصالة في القوة الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالها في جسم منقسم إلا أن العقل بأدراك القوة من غير انقطاع صورة المدرك فيها

لا يطابق أصولهم (وايضاً) فاما اودعة حالة في الجسم المنقسم مع كونها غير منقسمة تجاه النقص من وجه آخر (الهم الآن يقال) العداوة ليست صفة موجودة في الشخص قائمة كقيام السوداء بالجسم بل هي أمر اعتباري لا وجود له في الخارج أصلاً فلا يكون حالاً فيها كقول الاعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتفاؤه بسائر المفاهيم والاعتبارات والعدمية ثم لو سلم أن انقسام المحل الى أجزاء متباينة في الوضع يوجب ٨٢ انقسام الحال كذلك لكن لانقسام أن النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من

صكون النفس جسداً منقسماً انقسام تلك الصور وانما يلزم ذلك أن لو كان العلم بارتسام صورة المعلم في العالم واصل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صور ذوقها بل في مجرد آخرقطة لها النفس من هناك كما تدرك ما انت ش من الجزئيات في آلتها وقد يستدل على أن الإدراك الغير المصورى يتبر فيه وجود صورته المدرك في المدرك بانكشافه لا وجود لها في الاعيان منها هي ممكنة لوجود ومنها هي مستترة لوجود وغير بينهما وبين غيرها ونحكم عليها بالاحكام النبوية الصادقة والمعلوم الصريح لا امتياز فيه ولا انصاف له بأوصاف ثبوتية فلا بد لها من وجود وأدليس في الخارج فهو في البهمن ويرد عليه أن الأمر مما ذكر ثبوت وجودات تلك الاشياء في الجمل لا يثبت وجودها في أذهاننا بل راز أن تكون وجوداتها

اقترانه بالشرط فيحتاج الى علة فاعلة لتركيبه مع الشرط اذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده لكن هذه كلها أمور عامة وبالجمل فلهذه المسئلة ليس يمكن أن يتصور في شيء بقرب من اليقين من هذه الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي سائر المقدمات التي ترد عليها (المسئلة الثانية) قال أبو حامد قولهم إن العلم والقدرة الى قوله واجب الوجود (ثم قال) أبو حامد راد على هذا القول وهذا هو الأول الى قوله فلا استحالة فيه (قلت) هذا تكثير من القول في معنى واحد والفصل في هذه المضموم وفي مسئلة واحدة وهي هل يجوز زعمنا له علة قاطبة أن يكون له فاعل أولاً يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين أن اقتران الشرط بالشرط ومن باب الجائز وأن كل جائز يحتاج في وقوعه وخروجه الى الفعل المخرج والى مقارنة الشرط بالشرط ولأن المقارنة هي شرط في وجود المشروط وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضاً أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط فان ذاتنا ليست علة فاعلية لوجود العلم بها أو كنهها شرط في وجود العلم قائم بها ولذلك لم يكن بد على هذه الأصول من علة فاعلية أو جيت اقتران الشرط بالشرط وهكذا الحدس في كل مركب من شرط ومشروط وليكن هذا كما سنذكر على الفلاسفة بوضعهم السماء قدعة وهي ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلاً على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد على ما يلزم من ذلك إلا أن يضعوا أن هذه ما يرمونها إلى ربط قديم عن رابط قديم وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في الكائنة السد فان هذه كلها مواضع خص شديد ما وضعهم أن هذه الصفات ليست متقدمة بها الذات فليس يحجب فان كل ذات استكتبت بصفات صارت بها الكل وأشرف فذاتها متقدمة بتلك الصفات ما بالعلم والقدرة والارادة صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعلمية والذات منها التي قامت بها هذه الصفات هي مشتركة لها ولا عادات فكيف يكون أمثال هذه الصفات اعراضاً تابعة لها انما هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية (قال أبو حامد) ورعاً عن لوابية قبيح الى قوله الى غير ذاته (ثم قال) راد عليهم وهذا كلام لغلي الى قوله اللفظية (قلت) واليكمل على ضربين كامل بذاته وكامل بصفات أفادته اليكامل وتلك الصفات تلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها لانها أن كانت كاملة بصفات كماية يسئل أيضاً في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات فينتهي الأمر الى كامل بصفاته وكامل بغير محتاج ضرورة على الأصول المتقدمة اذا سلمت الى مفيد له صفات اليكامل والا كان ناقصاً أو امثالاً كمال بذاته فهو وكالو وجود بذاته فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملاً بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملاً بذاته وغنياً بذاته والا كان مركباً من ذات ناقصة وصفات مكمل لتلك الذات فاذا كان كذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب اليه من الأفعال التي توجب انها صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الإضافة (قال أبو حامد) يجب أن لا فلا سعة وما شنع أن تكون نحن والمبارى تعالى في هذا المعنى بحال سوى أعني أن كون اليكامل لذاته بصفات كماية (فان قيل) اذا أثبت ذاتاً الى قوله من بعد (قلت) والتركيب ليس هو مثال الوجود لان التركيب هو مثل التحريك أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الاشياء التي قامت التركيب والوجود صفة هي الذات يمينها ومن قال غير هذا فقد اخطأ وأيضاً المركب

في معنى الامور القائمة عفا كالعقل الفعال مثلاً ولا يكون عاوت مدركة الى الموجود ذيه كافياً في ادراكها (وما قال) انه اذا ثبت الاشياء وجود علمه في الجملة تاظهار أنها موجودة في أذهاننا كونهها معلومة لنا فشي غير متعد به في أصله هذا المقدمات (فان قلت) لو لم يكن للاشياء وجود في نفوسنا بل في الامور القائمة عما كانت مدركة لنا دائماً أو غير مدركة لنا أصلاً لاندركها في وقت دون وقت ثم الى صفات الامر بخير (قلت) لاننا لم ندرك ذلك بل لا يجوز أن يكون ادراكنا تلك الاشياء بالانظر

في الأمور الغائبة عناء ووقفا على توجه النفس و زوال المانع وحصول استعدادهما لاحتفاظها من هناك فلا بدوم ادراكنا لعدم دوام شرطه لعدم الاتساق فيها ثم نقول لم لا يجوز أن تكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع الصور المعنوية في قوة من قواها كما كان انطباع صور المحسوسات في قوتها ولا نسلم أن كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور (الوجه الثاني) اننا نسئل المفهوم الكلي وذلك ظاهر لا ستره ولا بد أن يكون ذلك الكلي مجردا ٨٣ عن جميع الواحق المادية من

ليس ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم أن ينتهي الامر الى مركب قديم كما ينتهي الامر في الموجودات الى موجود قديم وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير موضع وأيضاً اذا كان الامر كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود فلنأفل أن يقول إن كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد معدوم من ذاته لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة الى الفعل وكذلك الامر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الموجود لأنه ليس صفة زائدة على الذات فكل موجود لم يكن وقتاً وجوداً بالقوة ووقتاً وجوداً بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة المتحركة فلذلك احتاج كل متحرك الى محرك والفصل في هذه المسئلة أن المركب لا يخلو أن يكون كل واحد من جزائه وأجزائه التي تركب منها شرطاً في وجود صاحبه بجهة من مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند المشائين أولاً لا يكون كل واحد منها شرطاً في وجود صاحبه أو يكون أحدهما شرطاً في وجود الثاني والثاني ليس شرطاً في وجود الأول فاما القسم الأول فليس يمكن أن يكون قدما وذلك أن التركيب نفسه هو شرط في وجود الأجزاء فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب ولا التركيب علة نفسه الا لو كان الشيء علة نفسه ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم الى الوجود واما القسم الثاني أعني أن لم يكن ولا واحد من الجزأين شرطاً في وجود صاحبه فان أمثال هذه اذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلزم الآخر فانه ليست تركب الا بمركب خارج عنها اذا كان التركيب ليس من طباعه الذي به تقوم ذاتها أو يتبع ذاتها وأما ما كانت طباعه ان تقع في التركيب وجماعاً في أنفسهما قديمان فواجب أن يكون المركب منهما قديماً لكن لا بد له من علة تفيد الوحدة لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم الوحدةانية له بالعرض وأما أن كان أحدهما شرطاً في وجود الآخر والآخر ليس شرطاً فيه كالحال في الصفة والموصوف المتبرحوه برة فان كان الموصوف قدما ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة فالمركب قديم واذا كان هذا هكذا فليس يصح أن يجوز يجوز وجود مركب قديم إلا أن تبين على طريق الاشعرية أن كل جسم محدث لأنه أن وجد مركب قديم وجدت أعراض قديمة أحدها التركيب لأن أصل ما عتقون عليه وجوب حدوث الأعراض أنه لا تكون الأجزاء التي تركب منها الجسم عندهم الا بعد افتراقها فاذ اجوز وامركب قديماً أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها ستكون فاذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ولم يصح لهم أن مالا يخلو عن المواد حادث وايضا قد قيل ان كل مركب انما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته واذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل الواحد ان كان أزلياً وفعله الذي هو افاده جميع الموجودات للوحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أرلى لافي وقت دون وقت فان الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين حوجه من القوة الى الفعل هو فاعل محدث ضرورة وفعله محدث ضرورة وأما الفاعل الأول ففيه يتعلق بالمفعول على الدوام والمفعول نشعر به القوة وعلى الدوام فعلى هذا ينبغي أن يفهم الامر في الاول تعالى مع جميع الموجودات وهذه الاشياء اذا كان ان تبين في هذا الموضع فلنضرب عنها ان كان الغرض اعما هو أن تبين ان ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الاقاويل هي أقاويل غير برهانية وأكثرها

وضع معين وشكل معين ومقدار معين لا شترأ كما بين الاشخاص ذوات المقادير والارض سماع والاشكال المختلفة وامايس التعلق الابطحصول صورة المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسماً أو جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين ووضع معين لأن كل جسم أو جسم ما في ذلك فتكون الصورة العقلية الحادثة فيها موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار اسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلي مجرداً عن جميع العوارض المادية وقد ثبتت انه كذلك فتبين انما ليست بجسم ولا جسمانية (رحوبه) انه ان أريد بقوله لا بد أن يكون المفهوم الكلي مجرداً عن جميع الواحق المادية أنه يجب أن يكون كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم أوجه على أن اللازم منه اتصافه بتلك العوارض من قبل محله وهو لا ينافي بجوده عنها بحسب ذاته

وان اردناه يجب أن يكون كذلك مطلقاً فممتنع وما ذكره بانه لا يفيد ذلك لار الخرد عن هذه العوارض بحسب الذات كاف في مطابقة للاختصاص ذوات المقادير والاضاع والاشكال المختلفة لأن مطابقة لتلك الاختصاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله وافترانه لحساب الحلول في المحل لا ينافي مطابقة بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال والاضاع والمقادير ولأن ذلك ويمكن لا نسلم ان التعلق لا يكون الابطحصول صورة المعقول في العاقل ولم لا يجوز أن يكون انكشف الاشياء النفس من دون ارتسام



صورة المعقول فيها بل في مجرد آخر فلهذه النفس من هناك ولو سلم أن التمثل إنما يكون بمحصل صورة المعقول في العاقل ولكن  
لا نسلم أنه يلزم منه أن يكون المفهوم الكلّي مجرداً عن جميع العوارض وإنما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو  
ممنوع وأول هناك نوعاً آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف الخلال بما اتصف به المحل من الموضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة  
العقلية في النفس من هذا القبيل ٨٤ ولو سلم ذلك فأنما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلّي هو

المساهمة المعلومه في اوتسمية  
الصورة العقلية كلية مجاز  
باعتبار ان المفهوم المعلوم  
بها كلّي ونسبة الصورة  
العقلية اليها اكسبية صورة  
الفرس المنقوشة على  
الجدار الى ذات الفرس  
فكذلك ان الصورة المنقوشة  
على الجدار مثال وشيخ  
لفرس الموجود في  
الجدار لا أنها عين  
حقيقتها كذلك الصورة  
العقلية بالنسبة الى ماله  
تلك الصورة (لا يشل)  
الدالة الدالة على الوجود  
الذهني دالة على أن  
الحاصل في النفس هو عين  
المساهمة لا مثالها وشيخها  
(لانا نقول) لا نسلم ذلك  
بل الا لازم منه هو وحده  
أنه هو مات المعقولة في  
قوة دراية لثلا يلزم  
اتصاف انعمودات ماطنا  
بأنصاف الثبوتية واللا  
بأنصافها حين هي  
معقولة وأما ما قلنا  
الغود الممدركنا في يكون  
وجود المنهومات فيها  
هي النوس البسرة فقام  
تدل عليه من ان الادلة كما  
تحققنا آنفاً (الكونه  
الناتج) أن النفس

سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون حذلية فإن الاقاول البرهانية قليلة جداً وهي من الاقاول بمنزلة  
الذهب الأبريز من سائر المعادن والدرائخ الص من سائر الجواهر فالرجوع الى ما كان فيه (قال أبو حامد) فكل  
مسألة كك في هذا المسألة تخيلات الى قوله لا محالة (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال  
أن الأول يعقل ذاته ويعقل غيره وأن علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا أقوى به من هذا يفهم منه عتيان  
أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره فهذا لا يصح أبينة والمعنى الثاني أن يكون علم  
الإنسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك أنه ليست ذاته أكثر من علمه  
بالموجودات فإن كان الإنسان كسائر الاشياء أنما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الاشياء  
فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الاشياء لأنه أن كان غيراً فذاته غير علم الاشياء وذلك بين في  
الصانع فإن ذاته التي يسمى بها صانعاً ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات وأما قوله أنه لو كان علمه بنفسه  
هو علمه بغيره لكان نقيه نقيه له وأما أنه لما به يرد أنه لو كان علم الإنسان بنفسه هو علمه بغيره لكان  
إنما علم الغير لم يعلم ذاته أعني أنما جهل الغير جهل ذاته وإذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة  
كاذب من جهة لأن ماهية الإنسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى فإذا  
جهل معلوماً ما فقد جهل جزءاً من ذاته وإذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فنفي هذا العلم عن  
الإنسان هو نفي علم الإنسان بنفسه لأنه إذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد  
انتفى علم الإنسان بنفسه وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الإنسان وليس بوجوب انتفاء هذا  
العلم عن الإنسان أن انتفاء علم الإنسان بنفسه وكذلك الحال في الاختصاص فانه ليس علم زيد بمرو هو  
نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمره (قال أبو حامد) فإن قيل هو لا يعلم الغير إلى قوله لأن  
الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسألة ينبغي على أصولهم يجب أن تتقدم  
فيتكلم فيها قائمهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا أن البرهان قادهم إليه لم يلزمهم شيء من هذه الالتزامات  
كلها وإذا كان أن القوم يصفون أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن  
الصورة إنما كانت غير عالمة لأنها في موادها فاداً وحده شيء ليس قائماً في مادة علم أنه عالم وعلم ذلك يدل على أنهم  
وجدوا أن الصور المسادية إذا تحدرت في نفس من مادتها صارت عالماً وعقلاً وان العقل ليس شيئاً أكثر  
من الصور المتحدرة من المساد وإذا كان ذلك كذلك في ما كان ليس مجرداً في أصل طبيعته فالتى هي في  
العقل مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون عالماً وعقلاً لما كانت معقولات الاشياء هي حقائق  
الاشياء وان العقل ليس شيئاً أكثر من ادراك المعقولات كان العقل منها هو المعقول بعينه من جهة ما هو  
معقول ولم يكن هناك معرفة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات اشياء ليست  
في طبيعتها عقلاً وإنما تصير عقلاً بغير يد العقل صورها من المواد من قبل هذا لم يكن العقل منها هو  
المعقول من جميع الجهات ما أن التي شيء في غير مادة العقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل  
المعقولات والادبوان العقل ليس بشيء أكثر من ادراكه لنظام الاشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب  
فيما ادرك عقله عارف أن لا يستدرك عقل الاشياء الموجودة وترتيبها الى الاشياء الموجودة ويتأخر معقوله  
عنه لأن كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع لنظام الموجودات ومستكمل به وهو ضروري وقاصر

الناطقه قوى هي ادراك ذاتها وادراك ادراكها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها  
وادراكها كاتها فلا شيء من النفس بقرينة جسمانية هي مجردة وهو المطلوب (و جوابه) اننا لا نسلم أنه لا شيء من القوى الجسمانية  
يدرك ذاتها وإنما ان الحراس الله من الظاهر رقة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا تدرك ذاتها ولا ادراكها كاتها ولكن لا يلزم  
منه الحكم الكلّي ولم لا يلزم لأن كونه قوى أخرى جسمانية معارضة في أنها تدرك ذاتها وادراكها كاتها فان القوى الجسمانية

فيما

مختلفة بالحقيقة فيجوز أن يثبت لأحدها حكم لا يثبت للآخرى أن قوة البصر لا تنفذ الأحساس إذا كان المبهمة منسوبة لآلات العين  
بجانب سائر الحواس الظاهرة قائم انما تدرك محسوساتها عند ملاقاتها محل الحواس ودعوى أن كون المدرك مدركا لذاته وادراكه  
مشروط بتجرد المدرك من غيره إلا أن يقوم عليه البرهان (الوجه الرابع) أن النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضو من الأعضاء  
لكانت دأمة التعقل له أو غير متعلقة له أصلا والثاني باطل بقسميه لا تاندرك

٨٥

يتوهم حلول النفس فيها  
في بعض الاوقات دون  
بعض فاما قدم مثله (أما  
اللازمة) فلان التعقل  
لا يكون الا بمحصل ماهية  
المعقول للمعقل اما بعينها  
كما في العلم الحضورى أو  
بصورته كما في العلم  
الانطباعى فان كان ادراك  
النفس لذلك العضو  
بمحصل عينه لزم أن تدركه  
أبدا لان عين العضو حاصل  
لها أبدا وان لم يكن بمحصل  
عينه بل بمحصل صورته  
لزم أن تدركه أبدا لان  
حصول صورة العضو في  
النفس الحساسة في ذلك  
العضو فرضا غير ممكن  
لاستلزامه اجتماع المثلين  
في مادة واحدة وأنه محال  
(وحواله) انما لا نسلم  
اللازمة وما ذكرناه لانه  
من أن التعقل لا يكون الا  
بمحصل ماهية المعقول  
لأنه لا يمكن أن يعينها أو  
بصورته منسوخ بل  
التعقل حادثة إضافية  
مخصوصة تحصل بين  
المعقل والمعقول فاذا  
حصلت تلك الحادثة  
الاضائية بينهما وبين محله  
قلنا كان أو دماغا أو غيرهما

فيما يتعلق من الاشياء لذلك كان العقل هذاهما معهما انما تنضبطه طبائع الموجودات من ترتيب والنظام  
الموجود فيها فان كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذى فينا معهما عن  
ادراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب  
والحكمة الموجودة في موجود موجود واجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذى منه هو السبب في النظام  
الذى في الموجودات وأن يكون ادراكه لا يتصف بالركابية فهناك الجزئية لان الكليات معقولات  
تابعة للموجودات وما تخرجه عنها ذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورية للموجودات بعقله  
من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئا خارجا عن ذاته لانه كان يكون معلولا  
عن الموجود الذى بعقل لا عقل له وكان يكون مقصورا واذ فهمت ههنا من مذهب القوم فهمت ان  
معرفة الاشياء بعلم كلى هو علم ناقص لانه علم لها بالذات وان العقل المرافق لا يعقل الا ذاته وأنه لعقله  
ذاته بعقل جميع الموجودات ان كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب الذى في جميع  
الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذى تتقبله القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجود  
في جميع الموجودات وهى التى تسمى الفلاسفة بالطبائع فانه يظهر ان كل موجود فقه أفعال جارية  
على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن أن يكون ذلك باعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل  
الذى فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كليا ولا جزئيا فاذا فهمت ههنا من  
مذهب القوم انجذ لك جميع الشكوك التى أوردناها هذا الرجل عليهم في هذا الموضع واذا أنزلت أن  
العقل الذى هنالك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذى فينا هو الذى  
يلحقه التعداد والكثرة واما ذلك العقل فلا يلحقه شئ من ذلك وذلك أنه يرى وعن الكثرة اللاحقه هذه  
المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذى فينا فاذا كان ذات الشئ غير  
ادراكه انه مبدئ الشئ وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبهة من ذلك العقل وذلك  
العقل هو الذى أفاده هذا الشبه وذلك أن المعقولات التى في ذلك العقل برينة من النقائص التى لحقتها  
في هذا العقل مما هو مبال ذلك أن العقل اغصا هو المعقول من جهة ماهوه معقول لان ههنا عقل لا هو  
المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجد فيه صفة ناقصة فهى موجود له ضرورة من قبل  
موجود فيه تلك الصفة كاملة فمثال ذلك ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهى موجودة له من قبل شئ  
هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حيا ناقصة فهى موجودة له من قبل شئ حي يحيا كماله وكذلك  
ما وجد عاقل بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شئ هو عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل  
عقلى كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة  
حكيمية وليست ذوات عقول فهذه ناعقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية ومن لم يفهم  
هذا المعنى من ضعف الحكماء هو الذى يطلب بهل المبدأ الأول بعقل ذاته أو بعقل شيئا خارجا عن ذاته  
فان وضع أنه بعقل شيئا خارجا عن ذاته لزمه أن يستكمل بغيره بأن يرضع ان لا يعنى شيئا خارجا عن ذاته  
لزم أن يكون جاهلا بالموجودات والجهل من هو لا يعرفهم ثم هذه الصفات الموجودة في المارى تعالى  
وفي المخلوقات عن النقائص التى لحقتها في المخلوقات وجعلوا العقل الذى فينا شبيها بالعقل الذى فيه

من الأعضاء حصل شعور القوم المعادلة بحالها واذا لم تحصل لم يحصل حاصلها شعوره (وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا بمحصل ماهية  
المعقول للمعقل) لكن لا نسلم انه اذا كان ادراك النفس بحالها يحصل عينه لزم أن يدركه أبدا وانما لزم ذلك لو كان حصول عينه لها  
كافيا في ادراكه (ولم) لا يجوز أن يكون حرقا على شرط آخر كالتوجه غير ههنا يحصل حصول الادراك واذا لم يحصل لم يحصل وان  
سلمنا ان ادراك المحل اذا كان باعتماد حصول عينه لزم أن يدركه دأمة ولكن لا نسلم انه اذا كان باعتماد حصول صورته لزم أن لا يدركه

دائماً (قولهم) لأن حصة الصورة العقلية في ذلك العينة تستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة ممنوع وإنما يلزم ذلك لو كانت صورة العنصر حادثة لا عضو وليس كذلك بل الصورة شبح ومثال لا مماثل ولا مشارك له في الحقيقة وقد عرفت أنه لا دلالة للدلالة العقلية على الوجود الذهني على كون الحاصل في النفس الانسانية عين ماهية المعقول (ولو سلم أن الصورة العقلية مماثلة للأمر الخارجي) فلا نسلم لزوم ٨٦ اجتماع المثلين في مادة واحدة بل اللازم هو حصول أحد المثلين في الآخران كان ارتسام

الصورة في العضو وأو حصول أحد المثلين فيما يحصل في المثل الآخران كان ارتسام الصورة في القوة العقلية ولم يبق الدليل على استحالة شيء منها (فان قلت) اذا تعقل الجسم الذي هو وحصل الناطقة فقد تعقل صورته الجسمية والنوعية الحالية في مادة والناطقية المنتهية بصورة تلك الصورة الجسمية والنوعية أيضاً حالته في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متماثلتان احداهما عينية والاخرى عقلية لان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء (قلت) لا نسلم أن الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية الحالية في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وما ذكر من أن الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء ممنوع فان حلول أحد الشئيين في الآخر ليس

وهو احق شيء بالتزويه وهذا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه (الوجه الثاني قال أبو حامد) هو أن قولهم اني قوله من كل وجه (قلت) تحصيل الكلام ههنا في سؤالين (أحدهما) كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وانه يوجد في عقل الانسان من هذا ما هو الذي وقفنا على وجوب وجوده في العقل الأول (والسؤال الثاني) هل هو يتكثر علمه بتكثير المعلومات فانه يحيط بجميع المعلومات المنتهية وغير المنتهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المنتهية (والجواب) عن هذا السؤال انه ليس بمنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علمه مغترقا من جهة أنه يكون هنالك علوم كثيرة وإنما يمنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلوم عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعلمه نحن ان كان عقله معلولاً عن الوجود المعقول لاعلمه وقد قام البرهان على انه علمه للوجود والكثرة التي في الفلاسفة هو أن يكون عالماً بنفسه بل يعلم ذاته على ذاته وليس يلزم من في هذه الكثرة عنه تعالى في كثرة المعلومات الأعلى طريقه الجدل فنقله السؤال من الكثرة التي عندهم الى الكثرة التي في المعلومات نفسها فعل من أفعال السفسطائيين لانه أوهم انهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول كذلك ينفون الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك انه ليس تتمد المعلومات في العلم الازلي كتعدد ما في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في العلم الانساني تعدد من وجهين (أحدهما) من جهة الخيالات وهذا يشبه التعدد المكاني والتعدد الثاني تعدد ما في أنفسها في العقل من أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول كأنك قلت الموجد بالموجود بانقسامه الى جميع الأنواع الداخلة تحته فان العقل مثله هو واحد من الأمراكلي المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم وهو بتعدد بتعدد الأنواع وهو بين انه اذا انزهنا العلم الازلي عن معاني الكلي انه يرتفع في هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل من ادراكه الاول كان العلم منها هو بعينه ذلك العلم الازلي وذلك مستحيل ولذلك أصدق ما قال القوم ان لا عقول حداثت عند لا تتعداه وهو الجرح عن التكيف الذي في ذلك العلم وأيضاً قالوا العقل مثله هو علم الموجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكل ما كان العلم من الكثرة كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم وليس يجمع على العلم الازلي أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة لان العلم بالقوة هو علم في هيولى فذلك ترى القوم ان العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل وأن لا يكون هنالك كلمة أصلاً ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس وإنما يمنع عندنا ادراك ما لانها به لا بالفعل لان المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فاما أن وجددها علم تحديده المعلومات فالمنتهاية وغير المنتهاية في حقه سواء هذا كما يترجم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الاكثرة وهي منتفية عنه فعلمه واحد وبالفعل سبحانه لكن تكيف هذا المعنى وهو بوجه الحقيقة يمنع على العقل الانساني لانه لو أدرك الانسان هذا المعنى ان كان عقله هو عقل الامارى تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالاشخص عندنا هو العلم بالفعل علماً ان علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وان كان لا كليات ولا اشخصيات ومن فهم هذا

الصورة في العضو وأو حصول أحد المثلين فيما يحصل في المثل الآخران كان ارتسام الصورة في القوة العقلية ولم يبق الدليل على استحالة شيء منها (فان قلت) اذا تعقل الجسم الذي هو وحصل الناطقة فقد تعقل صورته الجسمية والنوعية الحالية في مادة والناطقية المنتهية بصورة تلك الصورة الجسمية والنوعية أيضاً حالته في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متماثلتان احداهما عينية والاخرى عقلية لان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء (قلت) لا نسلم أن الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية الحالية في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وما ذكر من أن الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء ممنوع فان حلول أحد الشئيين في الآخر ليس

عبارة عن مقارنته ما بأى وجه كان والالم يكن أحدهما بكونه حالاً في الآخر أولى من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولا شك أنه لا يلزم من كون الشيء ناعته الشيء أن يكون ناعته لعله أو لا ترى أن السرعة الناعته لا حركة لا تكون ناعته للجسم الذي هو محمول لتلك الحركة (لا يقال) يجب انه لم يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول أحد المثلين في الآخر والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلين في محل واحد قائم بعينه ههنا الذي يلزم على تقدير حلول

أحد هاتين الأخرين هـ ذم الامتياز بينهما أما بحسب المساهمة ولو ازعمها فلا يكون ماثلين وأما بحسب العوارض فليسوا في نفسهما شيئاً (لأننا نقول) لأننا لم نعلم عدم التمايز بالعوارض لأن أحد هاتين العوارض لا يتغير ولا آخر من عوارضه وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما إذا كانا هاتين في محل واحد لم نعلم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة فلا نسلم استحالة اجتماع المثلين في مثل هذه الصورة بل الاستحالة انما تكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود المتأصل وأما اذا كان اجتماعهما ٨٧ في المحل بأن يكون أحدهما موجوداً

فيه بالوجود المعيني والآخر بالوجود الظلي فلا استحالة إذ السبب لاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامتياز بينهما وإذا كان أحدهما موجوداً بوجد عيني والآخر بوجود ظلي يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار فلا يلزم الحذور ثم إن سلمنا اللازم فلا نسلم بطلان اللازم ولم لا يجوز أن يكون في بدن الإنسان عضو صغير غير متعقل ولا مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك العضو وما يقال من أنها لو كانت منطبعة في عضو من أعضاء البدن لكان أولى الأعضاء بذلك هو العضو والرئيس وذلك هو القلب أو الدماغ على اختلاف الرأيين فتكون على تقدير كونها حالة في العضو وحالة في أحدهما دون سائر الأعضاء فتشبه غير معتد به كما لا يخفى (ثم) إن ما ذكره من الدليل لو سلم لزوم كون النفس عالمة بنفسها دائماً وغير عالمة بغيرها دائماً لان ادراكها لها ما يحصر أول أعيانها لها

فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خاف ابن سينا عند هذا غير من الفلاسفة إلى قوله وتخييله (قلت) الجواب عن هذا كله بين مما قلناه وذلك أن القوم انما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أحسن وجوداً للآثار جميع المعلول علة والأشرف وجوداً لأحسن لأن العلم هو المعلوم ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير بهام أشرف وجوداً من العلم الذي نعلم نحن به الغير بل واجب أن يعلم من هذه الجهة لأنها الجهة التي من قبلها وجود الغير عنه وأما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الازلي فمسئلة ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من أجل هذه المسئلة إلى القول بأنه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من أجل ما قلناه وهو بالجهة الثلاثية علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له فابن سينا انما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم الا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلم به الإنسان إذا كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله أن علمه بنفسه هو بفيره بل بجميع الاشياء هو ذاته وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا يستحي من سائر الفلاسفة بل هو قول جميعهم واللازم عن قول جميعهم وإذا قرر هذا لك فقد بان لك قبح ما جابه هذا الرجل من الحمل على الحكماء مع ما يظهرون موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم (قال أبو حامد) مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل اذا ثبت إلى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد مجيباً عليهم قلنا ما كان العلم واحداً إلى قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كله كلام طويل غاية خطي أو جدي وتصوير ما حكاها في نصرة الفلاسفة في كون علم الله متقدماً لاختلاف نظهر أن في المعقولات منأ حوالاً لا تتكثرت في المعقولات بكثرتها كما يظفر في الموجودات أحوالاً لا تتكثرت الذوات بكثرتها مثل أن الشيء واحد وموجود وضروري وممكن وإن هذا إذا كان موجوداً فهو دليل على وجود علم متعدي محيط بعالم كثير قبل غير متناهية فالجهة الأولى التي استعمل في هذا الباب ما يظهرون الأمور الذهنية التي تلحق المعقول في النفس وهي فيه شبهة بالأحوال في الموجودات عند اعتدال الإضافات الموجودة فيها والاسلاب وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهرون أمرها أنها أحوال لا تتكثرت المعقولات بها ويحتاج على ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هي من هذا الباب فهو نعمان هذه الجهة فإن الإضافة والمضافين علوم كثيرة وإن علمنا بالابوة مثلاً غير علمنا بالاب والابن والحق أن الإضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات وأما الإضافة التي في المعقولات فهي أن تكون حالاً أولى منهما أن تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله لأنه شبه العلم الانساني بالعلم الازلي ورأى أن يحمله بما يظفر في العلم الانساني فقد نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين في غاية التباين فلا يفي موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف وأما الجهة الثانية فهي أن العلم الشيء علم واحد ونعمان اننا نعلم بعلم هو حال في العلم الأول لصفة زائدة عليه والدليل على ذلك أنه علم إلى غير نهاية وأما ما أجاب به من أن هذا العلم هو علم بان وأنه لا تسلسل فلا معنى له اذ معروف من أمره أنه تسلسل وليس يلزم من كون العالم عالماً بالشيء غافلاً عنه أنه يعلم أنه يعلم أن يكون اذا علم أنه يعلم فقد علم على زائد على العلم الأول بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم الأول ولذلك لم يمتنع عليه المرور إلى غير نهايته ولو كان عالماً قائماً بذاته زائداً على العلم الأول لم يصح

في لزوم كونها عالمة به دائماً وما يحصل صورها في لزوم أن لا تكون عالمة به أبداً واللازم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس الناطقة وكلاهما محال لأن كثيراً من صفات النفس يدرك في وقت ولا يدرك في آخر (ورده) الحكماء المحققين بأن صفات النفس متقدمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها وإلى ما يجب لها بعدم مقايستها إلى الأشياء المتغيرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجود في الموضوع والنفس مدركة لاصطف الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليست مدركة لاصطف الثاني إلا حالة



المقاسة لغة فقدان الشرط في غير تلك الحالة (واعترض) عليه أولاً بان ادراكها لذاته اذا كان من قبيل الصفات الأولى لزم أن تكون مدركة لادراكها لذاتها وكذا في لزوم علوم غير متناهية (وأجيب) بأن العلم بان العلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط فاللازم أن يكون لها علوم غير متناهية متعارفة بالاعتبار ولا استحالة فيه وثانياً بان نحن نعلم بالضرورة أن كثيراً من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع ٨٨ كونها من الصفات الأولى وأجيب بان العقلة وعدم الاستحضار انما هي عن

الصفات التي بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصورها فاته دائماً وكلامنا فيه ولا يخفى عليك أن هذا الجواب مكابر ومخالفة لما يحده الإنسان من نفسه قائلين نعلم بالضرورة عدم علمنا بالقدرة والسبحاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس الخاصة لها في بعض الاوقات (ثم) ان الفرق بين الصفات الحقيقية والاضافية بأن الصفات الحقيقية مدركة للنفس دائماً والصفات الاضافية مدركة حالة المقاسة دون غير تلك الحالة لانتهاء شرط ادراكها حينئذ وهو المقاسة مع كون كل منهما حاصلة للنفس دائماً لا يدفع النقض بالصفات الاضافية للنفس فان ادراك النفس لها ان كان يحصل لنفسها لزم أن تسكن مدركة لها دائماً وان كان يحصل صورها لزم أن لا تكون مدركة لها أصلاً لاسيما لزم اجتماع المنهين في محل واحد (فان قلت) ادراكها يحصل لنفسها الا أنها لما كانت أمور

في المروءة الى غير نهاية وأما المحجة التي ألزمهم الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية وأنه علم واحد فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول الفاضل لا مقاومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة لانفكاك كل علمه عنهم عنها الأولان يصحوا ان علم الباري تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فانه لا جهل من يعتقد ان علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق الا من باب الكمية فقط وهذه كلها أقوال جدلية والذكي يعتمد عليه ان علم الله تعالى واحد وأنه ليس معلولاً عن المعلومات بل هو علته لها والشيء الذي أسبابه كثيرة هو امر كثير وأما الشيء الذي معلولاته كثيرة فليس يلزم أن يكون كثيراً بل هو الذي به المعلومات كثيرة وعلم الأول لا يشك في أنه انتفت عنه الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفى عنه التعبير بتغير العلوم والمتكلمون بعضهم هذا من أحد أصولهم وأما هذه الأقوال التي قبلت ههنا فهي كلها أقوال جدلية وأما قوله ان قصده ههنا ليس هو معرفة الحق وانما قصده ابطال أقوالهم واطهار دعاويهم الباطلة فقصده لا يلبق به بل بالذين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النهاية فاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها في استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهذا اذا أخطأ في شيء فليس من الواجب أن ينسك فضاهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولم يكن لهم الاصناعة المنطقية كان واجباً عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداعى اليه وقد وضع فيها التنايف ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم أحد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ الفيلسوف الى أن استخرجها من كتاب الله تعالى فبحر زمان استفاد من كتبهم وبما ليهم مقدار ما استفادوه منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في مله الاسلام صيته وذكره أن قول فيهم هذا القول وان يصرح بذهمهم على الاطلاق وذم علومهم وان وضعنا انهم يخطئون في أشياء من العلوم الالهية فانما نختج على خطئهم من القوانين التي علمونا بانها في علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلزمونا على التوقيف على خطأ أن كان في آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم مع انه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قولاً يعتد به وليس بعضهم أحد من الخطأ الا من عصمه الله تعالى بأمر الهى خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا أدري ما حل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال أسأل الله العصمة والمنفعة من الزال في القول والعمل والذي حكاه عن صفات ايمان من اتبع الشريعة في هذه الاشياء هو الذي يقوله محققو الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي (قال أبو حامد) فان قيل هذا الاشكال الى قوله في مسألة مفردة (قلت) الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدال في حال المناظرة فصلا عن ان يشك في كتاب فانه لا ينتهي أفهام الجهو الى مثل هذه الدقائق وادخالهم في معوم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فاذل كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم اذ كان المكافئ في سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طاقته أفهامهم ولذات لم يقتصر السمع الذي قصده الاول تعليم الجهو في تعهيد هذه الاشياء الى الباري تعالى ليجردنا في الانسان كما قال الله تعالى لم تعبدوا الا ما لا يسمع ولا يبصر ولا

اضافية والامور الاضافية مشروطة في مقامها من قبل المختلف  
 اليه ضرورة امتناع تفعل الامور الاضافية بدون الاضافات اليه فاذ تفعل الاضافات اليه تفعل هي ايضاً والا فلا (قلت) اذا جاز أن يكون الشيء خاصاً بالنفس دائماً لا يكون ادراكه انما لا تلهي لشرط ادراكه جاز أن يكون الجسم الذي هو محل الناطقة خاصاً بالنفس دائماً ولا يكون ادراكه دائماً لانها لشرط ادراكه في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافة اخيرة مشروطة بتعقله

يتعمل المضاف اليه لا يستلزم هدم اشتراطه بشرط آخر (الوجه الخامس) لو كانت النفس الناطقة حالة في جسم لمكان تعلقها بالآلات الجسمانية لان القود الخالصة في الاجسام اغتافعت وتقبل بتوسطها ولو كانت تعلقها بالآلات الجسمانية لمكان كل ما يعرض لتلك الآلات كالل وضعف يعرض لها في تعلقها كالل وضعف لان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه كما تضعف قوة الاحساسات وقوة الحركة الخالصة في البدن بضعفه كما في سن الاخطاط لكن ليس كذا ٨٩ يعرض للآلات البدنية كالل يعرض للنفس في تعلقها

كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعلقها بل اما ثبت واما يزيد وتسمى (لا يقال) استثناء نقيض التالي ههنا غير صحيح لان تحديد الشيخ الهرم يعرض له في تعلقه بضعف وكلال لكالل آلاته البدنية (لانا نقول) التالي ههنا موجهة كلية واستثناء نقيضها رفع ايجاب كلي (وما ذكر) من الموجهة الجزئية لا يدفع به لان الايجاب الجزئي لا ينافي رفع الايجاب الكلي بل انما ينافي السلب الكلي ونحن ما ادعينا ذلك وقم بقرره هذا السؤال على وجه المعارضة (نقبره ان يقال) لو عرض لقوة التعقل اختلال الآلة وجب أن يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حتى كما في اواخر سن الاخطاط فاللازم مثله ويوجب حينئذ منع الملازمة فان اختلال التعقل باختلال الآلة في اواخر سن الاخطاط لا يدل على ان العقل حال في الجسم عاقل

يعني عندك شيئا بل واضطر الى تفهيم معان في المادى تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون وقوله خلقت بيدي فهو هذه المسئلة هي خاصة بالاعمال التي اسخنها الذين اطاعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان يثبت في كتاب الا في الموضوعات على المطرقي البرهاني وهي التي شأنها ان تقر على ترتيبها وبعد تصحيحها من آخر بصديق على أكثر الناس النظر فيما على الخوابرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه النظرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجهم وهو منزلة من يسمي السوم ابدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم اغتافعت امور ومضائق فانه قد يكون هناك في حق حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان آخر وهو كذا الامر في الاراء مع الانسان اعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر في جعل الاراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها اغذية لجميع الناس ومن منع النظر من سائله بمنزلة من جعل الاغذية كلها سموم لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغذاء لنوع آخر في حق نوع من الناس من هو في حقه سم فقد اسحق القود وان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم من هو في حقه غذاء حتى مات وجب عليه القود ايضا فعلى هذا ينبغي ان يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى الشرير الجاهل فسحق السم من هو في حقه سم على انه غذاء قد ينبغي على الطبيب ان يجتهد بصناعته في شفاؤه ولذلك اسخرنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والافا كنا نرى ان ذلك يجوز لنا بل هو من اكبر المعاصي ومن اكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشرعية واذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسئلة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضوع عندهم لم يتقدم في تناقض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدرجات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قائمة بذاتها واما مشارا اليها واعراض مشارا اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها اعني الجواهر والاعراض ووجدوا التي لها ماهيات بالحقبة فيها هي الاجسام واعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها ما صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل وبخصوصية بصدور فعل من الافعال يصدر عنها وخالف هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض امور رازدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الذوات القائمة بالذوات غير محتاجة في قوامها اليها اعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض رازدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توهبهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها اعني الاجسام من قبل افعال جسم جهم من تلك الاجسام الخاصة بها مثال ذلك انهم ادركوا الصفات التي ما صارت الذاتات ما نام من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان حيوانا من قبل افعال الحيوان الخاصة به وكذلك ادركوا ان في الجمادات صورها هذه الصفة تخصها من قبل افعال الجمادات الخاصة بها لما نظروا في هذه الصفات علما انها في محل من تلك الذات وعينهم في ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس

١٢ - تهافت ابن رشد بالآلة الخوازان عنده في ذلك الوقت مانع آخر عن تعلقه الذي هو بذاته كاستغراقه في تدبيره البدن وتوجهه بالكلية اليه وان لم يكن حاله فيه (والجواب ان يقال) لان سلم انه لو كانت تعلقها بالآلة الجسمانية لمكان كل ما يعرض لتلك الآلات كالل وضعف يعرض لها في تعلقها كالل وضعف وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهو شرط كمال التعقل من اعتدال الآلة باقيا في سن الاخطاط ويكون نقصان في سن الاخطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون شرط كمال التعقل جدا معينا من اعتدال

الألة بأقيا في سن الانحطاط ويكون انحصار في سن الانحطاط وأرداه في الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يتخلل التعلل حينئذ ثم إذا وقع اختلال في ذلك الحد في أوخر سن الانحطاط اختل التعلل أيضا (فان قيل) بقاءها وشرط كمال التعلل من الاعتدال لا يوجب ابقاء التعلل على حاله لكن ان يرى انه يزداد ويقل في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز أن يقل المزاج الحاصل في زمان ٩٠ الكهولة أو في القوة العاقلة من سائر الأمور جنة فلا جرم قويت القوة العاقلة حينئذ فازداد

بأنه لا بد من تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء من وال الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار ناراً إلى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمي بها الهواء هواء واستدلوا بضاعلي وجود هذا المحل بكون الذات المشار إليها تفعل عن غيرها كما استدلووا بأنهم لم يعل على الصبورة وذلك أنه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة فاعقدها من أجل هذا أن جميع الأجسام الفاعلة المنفصلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفصلة نفسها والفاعل صورة رمائية وجوهر أو شعور أو متعة موضوعا وعنصر أو مادة وظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المحسوسة ليست أجساماً بسيطة على ما ينظر للحس ولا مركبة من أجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل وانفعال ورأوا أن الذي يدرك الحس من هذه هي الأجسام المشار إليها المركبة من هذين الشئين اللذين سموا أحدهما صورة والأخر مادة وأن الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانما الغايات هي معقولات وعقلا اذ جردتها العقل من الأمور والقائمية بها أعني الذي هو موضوعا ومادة ووجدوا الأعراض تنقسم في العقل إلى مثل هاتين الطبيعتين وإن كان الموضوع لها بالحقيقة أعني المحل الذي تقوم به هي الأجسام المركبة من ذينك المعنيين فلما عجزت لهم الأمور المعقولة من الأمور المحسوسة وتبين لهم أن في المحسوسات طبيعتين أحدهما قوة والأخرى فعل نظروا إلى الطبيعتين هي المتقدمة على الأخرى ووجدوا أن الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العمل والمعلولات أيضا فأفضى بهم الأمر إلى أنه أولى هي بالفعل السبب الأول لجميع العمل فلزم أن يكون فعله لا محضاً وإن لا يكون فيها قوة أصلاً لأنه لو كان فيها قوة لكانت معقولة من جهة وعلة من جهة فلم تكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عنه عدم أن لا يكون الأول مركباً من صفة وموصوف ولما كان كل يرى من القوة عندهم عقلاً وجب أن يكون الأول عندهم عقلاً فهذه هي طريقة القوم بحملها فإن كنت من أهل الفطرة المدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ فمرضت أن تنظر في كتب القوم وعلمهم لتقف على كتبهم من حق أو ضده وإن كنت ممن تفضيلاً واحدة من هذه الثلاثة فمرضت أن تفرغ في ذلك إلى نظار الشرح ولا تنظر إلى هذه العقائد المحدثنة في الاسلام فأنك إن كنت من أهل العلم تكن من أهل اليقين ولأهل الشرع فهذه هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التي وجدوا أنها مبدأ العالم أنها بسيطة وانها عالم وعقل ولما رأوا أن النظام الموجود هو في العالم وأجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه فقصوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أباده أن يكون موجوداً وأن يكون معقولاً وهذا ما ذهب منه المعارف الانسانية الأولى والأمور المشهورة بحيث لا يجوز أن يصح لاجمهور وعنه والكثير من الناس والأفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به لانه كالأقوال له وأما تسميتهم ما فارق السادة جوهراتهم لما وجدوا الحد الخاص بالجواهر انه القائم بذاته وكان الأول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحى وجميع المعاني التي أفاها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما سائر ما شتم به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شئ غير مائتة إليه الاعتدال الجهور والعامة من الناس وهم الذين يحرم عليهم

التعلل وكل وقد يجب بأن القوة العاقلة وإن بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعبر من الاعتدال في كمال التعلل صارت اكمل ورده الحكيم الحق في أن جودة الفعل اما بحسب التمرن والاعتدال كما إذا أحس نتي مراراً كثيرة فانه يحصل للحس حينئذ هيئة تقرر ينية يدرك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الحس سريعاً واما بحسب التمرن كما إذا كان الشئ خبريات متعده وحصل للحس بها شعور على التماقيد لكل خبري منها يعرض عليه كان أجوداً حساساً بهما عرض عليه قبله واما بحسب القوة الفاعلة فكل قوة كانت أتم اقتداراً كانت أجود فعلاً والانسان في سن الانحطاط يكون أجود فعلاً منه في سن النمو وبالوجه الثلاثة المذكورة ويكون أجوداً حساساً لوجهين الأولين أعني التمرن

سماع

والتجارب المتفتية لاستنبات المحسوسات دون

الوجه الأخير فانه لا يكون أحد بهر أو لاسعاً والكلام في زيادة التعلل وكاله بحسب زيادة قوة التعلل بحسب زيادة الهيئة التمرنية والزيادة الخاصة بسبب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئة التمرنية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد لا يكملها تكرار الأفعال وتكرارها بل رعايتها ونهضةها وكل قوة جسمانية فاعلاً يكلها كثرة الأفعال بالقوة العاقلة ليست بقوة

بجسمانية (أما) الصغرى فلان من كان أكثر مواطبة على الدراسة والقراءة كان أقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف  
 اليقينية والتجربة تصح ذلك (وأما) الكبرى فيدل على التجربة والقياس (أما) التجربة فظاهرة فانه ربما يبالغ في القوة وكلاهما  
 حسدا تجزعه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باستقصاء لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد  
 الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شحم الرائحة القوية لا تحس ٩١ بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللامسة

(وأما) القياس فلان  
 أفعال القوى البدنية  
 لا تخلو عن انفعال أما  
 المدركة فلان فعلها  
 الاحساس الذي هو  
 التأثير عن المحسوسات  
 (وأما) الحركة فلان  
 تحريكها للغير لا يتم الا  
 بتحركها الذي هو انفعال  
 أيضا ولا شك أن الانفعال  
 لا يكون الا بتأثيره  
 طبيعة المنفعل وعينه  
 عن المقاومة فيوهنه  
 (فان قيل) العقل لما  
 كان مقتضى طبيعة  
 القوى فكيف يوهنها  
 (أجيب) بأن القوى  
 وان اقتضت تلك الافعال  
 بذواتها الا أن طوائف  
 العناصر التي تلتم منها  
 موضوعات تلك القوى  
 كالعين مثلا لا تقتضي تلك  
 الافعال فتقع بين القوى  
 وطوائف العناصر تنازع  
 وتقاوم دائما فيوجب  
 الوهن والضعف في  
 الموضوعات والقوى  
 جميعا (وأجاب) عن  
 هذا الوجه الامامان  
 بحجة الاسلام الغزالي  
 والامام غفر الله له  
 بأنه حاز أن تكون القوة

سماع هذا القول فقله وأى اجبال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم  
 ولا مما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر ما قاله هو كلام باطل كما فانهم ان وضعوا ماهية منزهة عن المحل  
 كانت منزهة عن الصفات ولم تكن محلا للصفات الا أن تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة  
 وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات اغاصرات ذات ماهية به وهو الموجود  
 العالم بالموجودات باطلاق من قبل أن الموجودات اغاصرات موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته  
 وذلك انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودة بما هيئاتها ومعقولة  
 بعلمه فهو علمه كون ما هيئاتها موجودة ومعقولة واقوم اغنا نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على  
 نحو علم الانسان به الذي هو معلول عنها فعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان اذ قد قام البرهان  
 على هذا النوع من العلم وأما على مذهب الاشعرية فليس له ماهية أصلا ولا ذات لان وجود ذات  
 لا ماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعرية الى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات  
 عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الاعظم وقوله ثم يقال  
 هؤلاء لم تخلصوا من الكثرة مع الاقحام لهذه المخازي فاننا نقول علمه عين ذاته أو غير ذاته الى قوله بذاته  
 عين ذاته كلام في غاية الركاكة والمتكلم به أحق انسان بالخزي والافتضاح فان هذا هو الزام أن يكون  
 الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتعبر وذلك ان الانسان من  
 جهة أنه شئ مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا  
 كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات ولما كان الانسان انما كان انسانا وكان أشرف من جميع  
 الموجودات المحسوسة بالعقل المقترب الى ذاته لا بذاته وجب أن يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من  
 الموجودات وان يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك  
 سائر الصفات قلت الشرارة والتمويه في قوله أظهر فانه قد بين أن من الصفات ما هو أحق باسم  
 الجوهرية من الجوهر القائم بذاته وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائما بذاته وذلك  
 انه قد بين أن المحل لهذه الصفة ليس شيا قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل اغنا وجده القيام بنفسه  
 والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في وجودها على الجهة المقابلة للاعراض وأن يظهر من أمر  
 بعضها أنها تحتاج الى المحل في الامور المتغيرة لان الاصل في الاعراض أن تقوم بغيرها والاصل في  
 الماهيات أن تقوم بذاتها الا ما عرضت هذه الاشياء اليك كائنا انما سدت عن كون ما هيئاتها محتاجة الى  
 موضوع فهذا الوصف هو أشد شئ بعدا عن طبيعة الاعراض فتشبه العلم الذي هو الملك بالاعراض  
 التي هنا كلام في غاية الضعف وهو أشد ضعفا من جعل النفس عرضا كالتثليث والتربيع وهذا كاف  
 في تهافت هذا القول كله وضحف فلنسمي هذا الكتاب اتهافت باطلاق لاتهافت الفلاسفة وما بعد طبعه  
 العلم من طبيعة العرض وبخاصة علم الأول تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية  
 البعد من حاجته الى المحل (المسئلة السابعة في ابطال قولهم الأول يجوز أن لا يشارك غيره في جنس  
 ويغافقه بفصل وأنه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل الى قوله فلم يكن له حد) قلت  
 هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول وفيه حق وفيه باطل أما قولهم ان الأول لا يجوز أن

العقلية مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية والامور المتخالفة بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز أن يكل  
 بعضها بتكرير الافاعيل ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورده الحكيم المحقق بأن ما ذكر من القياس  
 الدال على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن أن يجاب عنه بنوع الصغرى بان يقال لان سلم أن القوة العاقلة قد لا يكلها تكرير  
 الافاعيل ولم لا يجوز أن تكون القوة العاقلة أقوى القوى الجسمانية وانتهى فلا يدرك الكلال الواقع بتكرير الافاعيل لغاية قلت



والخبرة لا تنفقه وما ذكر من أن من كان أكثر دراسته وقراءة كان أقوى على إدراك الأشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية فنقول أن أريد بكونه أقوى على إدراك الأشياء أن القوة المعاقلة تكون أتم اقتداراً فمنوع وأن أريد أن القوة المعاقلة تكون أسرع فهموا وجوداً كافياً لمسلم ولكن يجوز أن يكون ذلك بحسب الترتيب والتجارب وذلك لا ينافي وقوع السكالات فيها على معنى أن يكون في اقتدارها نقصان حتى بحيث لا يدرك ٩٣ لغاية قلته (الوجه السابع) لو كان المشار إليه باناجسها أو جسمانيها لم يعلم أحد

بشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل فإن كان أراد بالجنس المقول بتواطؤ فهو حق وكذلك الفصل المقول بتواطؤ لأن كل ما هذا صفة فهو مركب من صورة عامة وخاصة وهذا الذي يوجد له الحد وأما أن معنى بالجنس المقول بتشكيلك أعني بتقديم وتأخير فقد يكون له جنس هو الموجود مثلاً أو الشيء أو الهوية أو الذات وقد يكون له حد من هذا النوع من الحد وقد كان أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم مثل ما قيل في حد النفس أنها استكمال الجسم طبيعي آلي ومثل ما قيل في حد الجوهر أنه الموجود لا في موضوع لكن ليس تكفي هذه في معرفة الشيء وتأثيره في ما يتطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل تحت أمثاله هذه الحدود إلى تصور ما يخصه وأما حكاية عن الفلاسفة أن اسم الموجود إنما يدل من ذوات الأشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقديماً في غير ما وضع وما قاله أحد منهم إلا بنسبنا فقط وذلك أنه لما اتفق عنده أن يكون جنساً معقولاً بتواطؤ واتفق أيضاً أن يكون اسماً مشتركاً زعم أنه اسم يدل على لازم عام للأشياء وما قاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازماً لم يقل في جواب ما هو وأيضاً أن كان يدل على لازم الأشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطؤ أو بترك أو بزوج أو آخر فإن كان يدل بتواطؤ فكيف يوجد عرض مقول بتواطؤ على أمور مختلفة الذوات وأظن أن ابن سينا سلم هذا وهو مستحيل لأنه لا يكون عن الأشياء المختلفة شيء هو متفق وواحد إلا من جهة ما تلك الأشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادراً أيضاً عن طبيعة واحدة وإذا كان ذلك مستحيلاً فاسم الموجود إنما يدل من الأشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها في ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الأشياء التي وجودها مثل هذا الموجود في الأول هو العلم في سائر ما يوجد فيها في ذلك الجنس مثال ذلك أن قوله أحاطه مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى الأشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديم منها وهي النارية السبب في وجود سائر الأشياء الحارة وكذلك الأمر في الجوهر وفي العقل وفي المبدء وفي ما شبه ذلك من الاسماء وأكثر ما يقع ما يحتوى عليه العلم الإلهي وهو من هذا الجنس والاسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر وتوجد في الأعراض وما قاله في رسم الجوهر هو شيء لا معنى له بل الموجد هو جنس الجوهر المأخوذ في حده على نحو ما توجد أجناس هذه الأشياء في حدودها وقديماً ذلك أن أبو نصر في كتابه في البرهان والامر عندنا أقوم أشهر من هذا وإنما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية ظن أنه حينما استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى وليس الأمر كذلك بل إنما قصد به المترجمون أن يدل به على ما يدل عليه اسم الذات والشيء وقديماً ذلك أن أبو نصر في كتاب الحروف وعرف أن أسماء الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق الآن المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظاً يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء ينسبونه إلى الجوهر والعرض وإلى القوة والفعل أعني أنظارهم مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لأن أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي لا أقوى وبعضهم رأى لموضع الاسم كمال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين

من الناس بالضرورة أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك بشئ من سنة والثاني باطل فالتقدم مثله أما الشرطية فلأن الأجزاء الجسمانية والجسمانية الموجودة في تلك السنين قد يتطرق إليها التغيير والتبدل لأن الأجزاء البدنية قد تكبر بالنمو والسنين وقد تصغر بالذبول والهزال ولأن الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات الضرورية وغير الضرورية والحركات الحاصلة من أشعة الكواكب دائماً في التحليل والقوة الغذائية في إيراد بدل ما يتحلل منه دائماً كل ذلك يقتضي عدم بقاء الأجزاء الموجودة في تلك السنين وإذا لم يتبقى الأجزاء الموجودة في سالف الزمان الآن لم يبق الأمور القائمة بها أيضاً وراكنت أو أعراضاً لا تم ولو بقيت فلا بد أن تنتقل من محالها عند تحللها إلى محل آخر لا ممتنع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال على الصورة والأعراض وأنه محال وإذا كان كذلك امتنع لأحد أن يحكم بالضرورة

أنه هو الذي كان موجوداً قبل ذلك بتلك السنين وأما بطلان الثاني فلأن كل أحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة التكامل أنه والذي كان موجوداً قبل ذلك (وجوابه) النقص إما اجساماً لا قبل أن يقال ماذا كرتم بعينه قائم في البهيمية والشهيرة فلو صح بجميع مقدماته لزم أن يكون لها نفس مجردة وأنتم لا تقولون به وأما تفصيلاً فلأن يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وإنما تصدق لو كان المشار إليه بأنها هو مطلق الأجزاء الجسمانية البدنية وليس كذلك بل هو الأجزاء الحاصلية المخلوقة من المني وتلك الأجزاء من أول



على المتصورة الخيالية بانها خيال لهذا المحسوس ولاننا اذا قلنا ماهية الانسان هكذا انعم في تلك الحقبة في هذا الشخص الانساني  
وبعد تمثله في الشخص القرمي المميز فلا بد من شيء واحد يكون مدركا للكميات والجزئيات معا ولاننا اذا تخيلنا شيئا اشتبهنا أو  
فرضنا ان يلزم من ذلك أن يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا  
آخر لم يلزم من الخيال حصول الشهوة ٩٤ الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيئا أن يصير عمره وشهته له فثبت من هذا انه لا بد في

الانسان من شيء واحد  
يحصل عنده كل هذه  
الادراكات ونحن نعلم  
بالضرورة انه ليس في  
البدن جسم أو جسماني  
يحصل عنده جملة أصناف  
هذه الادراكات فثبت  
أن يكون جملة أصناف  
هذه الادراكات حاصلة  
لشيء ليس بجسم ولا جسماني  
(وجوابه) اننا لا نسلم انه  
ليس في البدن جسم  
أو جسماني يجتمع عنده  
هذه الادراكات ولم لا يجوز  
أن يكون في البدن قوة  
تستخدم سائر القوى  
ويجتمع عندها ادراكاتها  
ولا بد لا يطال ذلك من  
دليل ودعوى الضرورة  
غير مدعومة ولو سلم انه  
ليس في البدن جسم  
أو جسماني يحصل عنده  
جملة هذه الادراكات لكنه  
لا يلزم منه أن تكون جملة  
أصناف هذه الادراكات  
حاصلة لشيء ليس بجسم  
ولا جسماني بل وان يكون  
جسم لطيف خارج البدن  
يكون هذا البدن النشيف  
آلة له وتكون جملة هذه  
الادراكات حاصلة له ومن  
أين يلزم أن تكون تلك

كان المركب من موصوف وصفة ليست زائدة على الذات كان كائنا ما سدا وكان جسم حاضر وزه وان كان  
مركبا من موصوف وصفة زائدة على الذات من غير أن يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة على تلك الصفة  
مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لزوم ضرورة أن يكون ذا كمية وأن يكون جسم الله اذا ارتفعت  
الجسمية عن تلك الذات الحاصلة للصفة ارتفع عنها أن تكون قابلة لمحسوسة وكذلك يرتفع ادراك  
الحس عن تلك الصفة فتعود الصفة والموصوف كلاهما عتقا لا يرفعان الى معنى واحد بسيط لان  
العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما انهما معنى واحد اذ كان التكثير فيهما بالعرض أعني من جهة  
الموضوع وبالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات ليس شيئا أكثر من وضعهم جسمنا قديما  
وأعراضا محمولة فيهم وهم لا يشعرون لانهم اذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفع أن يكون في نفسه  
معنى محسوسا فلم يكن هنالك لاحمال ولا محمول فان جسمنا والاحمال والمحمول مفارقين للمادة والجسم  
لزم أن يكون عاقلا ومعرفة ولا ذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تعليلهم كما انما هو من باب تسميتهم  
اياء واحب الوجود انه اذا استعمل يدل على ذلك ما ليس له علة لم يلزم الأول ما الزموه من الصفات  
الواجبة لواجب الوجود ليس بهجج لانه اذا وضع هو وجودا ليس له علة وجب أن يكون واجب الوجود  
بنفسه كما انه اذا وضع هو وجودا واجب الوجود بنفسه وجب أن لا يكون له علة واذا لم يكن له علة فآخري  
أن ينقسم الى شئين علة ومعمول ووضع المتكلمين الأول مركبا من صفة موصوف يقتضي أن يكون له  
علة فاعلة فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود هو وجودا ما وضعه من كونه من الموجودات التي  
ترجع الصفة والموصوف فيهما الى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا الاطالة فيه وأما ما قاله  
من ان الأول تعالى ان لم يستحل في حقه أن يكون مركبا من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد  
قلنا على أي جهة يستحيل وعلى أي جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين للواد وأما قولهم ان برهانهم  
على نفي الانثنية ليس بمانع أن يكون ههنا الهان أحدهما هو علة السماء والآخر هو علة الارض  
أو أحدهما هو علة المعقول والآخر علة المحسوس من الاجسام ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضي  
تضادا مثل المباينة التي توجد بين الحرارة فأنها توجد في محل واحد فقول ليس بهجج لانه اذا  
فرض اختراع الموجودات وابتداعها الطبيعية واحدة وذات واحدة لا يطالع مختلفة لزوم ضرورة متى  
وضع شيء من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة الاولى أن يكونا مشتركين في وصف  
واعتبارين في وصف والذي يتبينان به لا يخولان يكون من نوع تبين الاشخاص أو من نوع تبين الأنواع  
فان كان من نوع تبين الأنواع قبل علمهم الاسم الاله باشتراك الاسم وذلك خلاف ما وضع لان الأنواع  
المشتركة في جنس واحد هي اما تضاد واما ما بين التضاد وهذا كله مستحيل وان كان تبينها بالانحصار  
فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه وأما ان وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض  
وانما قوله عليها بتقديم وتأخير فالطبيعة الاولى أشرف من الثانية والثانية معلولة عنها ضرورة حتى  
يكون مثلا مبتدع الهوات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الاسطقسات وهذا هو وضع الفلاسفة  
وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة أولى أعني من يضع أن الاول يفعل بوسائط حال كثيرة أو يضع أن  
الاول علة بنفسه الى العوالم قامت من علة ومعمول فان البحث عن هذه الاعمال هو الذي أفقضى بنا الى علة

الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يتم المطلوب (الوجه التاسع) لو كان عمل العلم من الانسان جسما أولى  
أو جسمانيا لكان ذلك المحل منقسمه لان كل جسم أو جسماني فهو منقسم ولو كان منقسمه لجاز أن يحل في جزء منه العلم بشيء وفي  
جزء آخر الجهل بذلك الشيء لان الشيء في محل لا يضاد ضده في محل آخر كما يجتمع السواد والابيض في جسم لكن السواد في جزء والابيض  
في جزء آخر ولجاز ذلك لجاز أن يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشيء وجاهلا له في حالة واحدة وأنه محال بالضرورة فثبت ان محل العلم

ليس يحسم ولا يحسم في بل هو أمر مجرد وهو المطلوب (وجوابه) أنا لا أنام أن كل جسماني منقسم ولولم فلا نسلم أنه لو كان منقسماً لجاز أن يحل في جزءه العلم بشئ وفي جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز أن يكون قيام العلم بأحد جانبيه مانعاً من قيام الجهل بالجنب الآخر قولهم لأن الشئ في محل لا يمتد صده في محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على أنا نقول حكم الصفة أن تعدى محلها كان قيام العلم بأحد جزئيه مانعاً من قيام الجهل بجزء آخر لتضادهما باعتبار حكمهما ٩٥ وان لم يتعد لم يلزم من جواز ذلك

حواز كون الشخص الواحد عالماً بشئ وجاهلاً له في حالة واحدة بل اللازم كون أحد الجزئين عالماً بشئ والجزء الآخر جاهلاً به والاستحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة والنفرة فانه ما من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر من الدليل لجاز أن يقوم بأحد نصفي انقلاب الشهوة وبالنصف الآخر النفرة فجاز أن يكون الشخص الواحد ناقراً عن شئ ومشتتاً به في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة (الوجه العاشر) ما اخترعته بعض من فلاسفة الاسلام وهو أن كل جسم موجود فهو متناه المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار أيضاً فتقرر من برهان تنهاى الابعاد ولا شك اننا تصور مفهوم غير المتناهي من حيث هو غير متناه وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على وجه يحتمل عدم نهايته من جهة الابداد وعدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهنية يجب أن تكون مطابقة تماماً للصورة

أولى بجزئيهما ولو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقة من بعض أعني ليس بعضها عللاً لبعض لما كان من العالم شئ واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذي دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهم آله الا الله لفسدنا (قال أبو حامد) فان قيل انما يستحيل هذا الى قوله لا على التعيين (قلت) حاصل ما حكاكه في الاحتجاج عن الفلاسفة أنهم يقولون لا يجوز أن يكون الفصل الذي يقع به الانشائية في واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود أن يكون فصولاً ليس بشرط في وجوب الوجود فان كان الفصل الذي يفترقان شرطاً في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب الوجود فواجب الوجود واحد ضروري كما أنه لو كان السواد شرطاً في وجوب اللون والابيض شرطاً في اللونية لم يفترقا في اللونية وان كان الفصل الذي يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود فهو وجوب الوجود لكل واحد منهما باامرض وهما اثنتان لا من حيث كل واحد منهما وما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان الانواع شرطية في وجود الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين لانه لو كان كذلك لم يجتمع في وجود اللون فهو يعاند هذا القول يعاند بين احدهما ان هذا انما عرض من حيث يظن ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبيائع وليس الامر عندنا كذلك بل انما نفهم من واجب الوجود أمراً سلبياً وهو انه لا علة له والاسلاب غير معللة فكيف يستعمل في نفي ما لا علة له مثل هذا حتى يقال لا يخلو أن يكون ما به يفترق ما لا علة له شرطاً في كونه لا علة له أولاً يكون شرطاً فان كان شرطاً لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطاً لم يقع به تعدد فمما لا علة له وكان ما لا علة له واحداً ووجه فساد هذا القول فيما زعم هو أن ما لا علة له نفي محض والنفي ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه مغالطة فان الاسلاب الخاصة التي تجري مجرى الامعاء المدولة وهي الاسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض لها عمل وشرط وهي التي اقتضت لها ذلك السبب كالحاسبات وشرط هي التي اقتضت لها الاوصاف الاليجابية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات الاليجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود وصفة لازمة له لا علة له فلا فرق بين أن يقال فيه ما واجب الوجود ولا علة له فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول لا من خصوصه وأما المعادة الثانية فتخصيلها ان قولهم لا يجوز أن يكون ما به يتباين واجب الوجود شرطاً وليس بشرط فان كان شرطاً فلم ينفصل أحدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطاً فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم وهو مثل قول القائل اللون أن وجدته أكثر من واحد فلا يجوز أن يكون ما به ينقسم به لون عن لون شرطاً في وجود اللون أولاً يكون فان كان شرطاً في وجود اللون فلم ينفصل أحدهما عن الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة وان لم يكن واحداً منهما شرطاً في وجود اللونية فليس للون فصل ينفصل به عن لون آخر وهذا كذب (ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جواباً) فقال فان قيل هذا يجوز في اللون الى قوله من بيت العنكبوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة انه هنا على القول بان الوجود هو عرض في الموجود أعني المساهية وعائدهم هو بان الوجود في كل شئ هو غير المساهية وزعم ان قولهم انما ينزوه على هذا والفرق الذي أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما ألزموا من أمر اللونية والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك أحد ان فصول الجنس هي علة الجنس سواء أنزلت

واللانهاية لتفصل في الخارج الامقارنة اما المقدار واما العدد ولا بد أن يكون ذلك العدد عقاراً لما هيئات أخرى لا منافع قيام العدد بنفسه فلو كان هذا المفهوم عند تفعله حاصل في جسم أو فيما يحل في جسم لو جب أن يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقرن به مفهوم اللانهاية لكن يمنع أن يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تنهاى الابعاد فيمتنع أن يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم واذا كان هذا المفهوم عند تفعله لا بد وان يكون حاصل في شئ



وأما منع أن يكون ذلك الشيء جسماً أو حالاً فيه وجب لا محالة أن يكون عند تعقلنا له خاص لا في جوهر مجرد عن المادة الجسمانية وهو المطلوب (و جوابه) أنا لا نسلم أن هذا المفهوم عند تعقله لابد وأن يكون خاصاً لا في شيء وإنما يلزم لو كان تعقلنا له حصولاً ساهية المعقول في العاقل وهو ممنوع ولوسلم فلا نسلم أن هذا المفهوم يمنع أن يكون خاصاً لا في جسم أو ما يحل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند تعقله في جسم أو ما يحل فيه لوجب ٩٦ أن يكون ذلك الجسم أو ما يحل فيه غير متناه (قلنا) ممنوع وإنما يلزم أن لو كان

للجنس وجوداً غير ماهيته أو ماهيته نفس وجوده لأنه أن كانت فصولاً للوجود وكان الوجود للون غير ماهية اللون لزم أن لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولاً ساهية اللون بل فصولاً تعرض من أعراضه وذلك فرض مستحيل وكذلك الحق هو أن إذا قسمنا اللون فصولاً فقلنا الوجود للون عما هو لونه إنما يكون بالفعل إما لانه أبيض أو أسود أو غير ذلك من الألوان فلم ينقسم عرضاً للون وإنما قسمنا جوهر اللون فالقول بأن الوجود عرض في الجوهر باطل بهذا المعنى والاعتراض و جوابه عن الاعتراض كلام سابق وقوله أنهم ينزفون في التثنية على نفي التركيب بالجنسي والغصب على ثم ينزفون ذلك على نفي الساهية و راء الوجود في أبطننا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل كلام غير صحيح فإن بنيانهم في التثنية بالعدد في شيئين بسيطين معقول عليهم الاسم بالتواطى أمر بين بنفسه فانه متى أنزلنا التثنية والاشتراك في شيئين بسيطين عاداً البسيط مركباً وتفصيل القول في هذا أن الطبيعة الساهية واجب الوجود وهي التي لأجلها هي علة لغيرها لا يخلو أن تكون واحدة أو كثيرة ثم إن كانت كثيرة فلا يخلو أن تكون كثيرة بالصور واحدة بالجنس المقول بتواطى أو واحدة بالنسبة أو تكون واحدة بالاسم فقط فإن كانت مختلفة بالعدد مثل زيد وعمر وواحدة بالنوع فهي ذات هيولى ضرورية وذلك مستحيل وإن كانت مختلفة بالصور واحدة بالجنس المقول عليهم بالتواطى فهي مركبة ضرورية وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد فلا يمنع من ذلك مانع وبمعناها علل لبعض تنهى إلى أول فيها وهذه هي حال الصور المتفارقة للأعداد فلا سفة متوأمان كانت أغنا تشترك في الاسم فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد فان هذه هي حال الاسم باب الأول الأربعة أعني الفاعل الأول والصور الأخيرة والغاية الأخيرة والمادة الأخيرة فكذلك ليس يحصل من هذا النوع من الفحص شيء يحصل ولا يقضى إلى المبدء الأول كما ظن ابن سينا وأنه واحد لابد (المسلك الثاني) للالزام وهو أننا نقول إلى قوله وكلاهما محالان عندهم (قلت) أما أنت أن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا من أن ههنا أشياء بعها اسم واحد لا عموم الأشياء المتواطى ولا عموم الأشياء المشتركة بل عموم الأسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة وإن خاصة هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك الجنس هو العلة الأولى لجميع ما ينطلي عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر الأشياء الحارة ومثل اسم الوجود المقول على الجواهر وعلى سائر الأعراض ومثل اسم الحركة المقول على الحركة في الوضع وعلى سائر الحركات فاستحتاج إلى توقيف على التحلل الداخل في هذا القول وذلك أن اسم العقل يقال على العقول المتفارقة عندما أقوم بتقديم وتأخير وإن فيها علة أولاً وهو العلة في سائر ما وكذلك الأمر في الجوهر والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن يكون بعضها علة لبعض وما هو علة لشيء فهو مقدم على المعلوم وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلوم واحدة بالجنس إلا في العلل الشخصية وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية فان الأشياء المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو العلة في سائر ما بل حركاتها في مرتبة واحدة ولا يوجد فيها شيء بسيط والأشياء المشتركة في معنى مقول عليهم بتقديم وتأخير يجب ضرورية أن يكون فيها أول بسيط وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور رفيه اثنيثية لانه مهما فرض له ثاب وجب أن يكون في مرتبة

حصولاً عنه ثم الانتهاء للجسم المتعقل له حصولاً موجبا للاتصاف وليس كذلك فان حصول الشيء للشيء يقال لمان متعددة لحصول المال صاحبه وحصول السواد للجسم وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وبعض هذه المعاني يوجب الاتصاف دون بعض وحصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول ألا يرى أنا نتعقل الوجوب والامتناع الذاتيين مع امتناع اتصاف قوتنا للدركة به ما نقوله إذ لا معنى للجسم الغير المتناهى الجسم الذي يقترن به مفهوم للانهاية الذي يقترن به مفهوم الانهاية اقترانا موجبا لاتصاف ذلك الجسم به وأيضاً هذا الاستدلال يقتضي أن لا يتصور مفهوم الانهاية أصلاً سواء كان المدرك جسماً أو مجرداً ما للجسم قوما ذكره المستدل وأما المجرد فلا امتناع كونه غير متناه

من

لأن المراد بعدم الانتهاء إلى غير النهاية لا سلب الانتهاء مطلقاً

الآن يقال فرق بين حصول الانهاية في الجسم وبين حصولها في المجرد فان الجسم من شأنه أن يتصف بها بخصوصها فله في وجب عدم تنافية بخلاف المجرد (الوجه الحادي عشر) أنا إذا حكمنا على السواد والبياض مثلانها ماضدان فالهاكم على ما يذ لك لابد من تصور كل واحد منهما وجعلهما علة ولا واحد أو الاثنا لانه أن يحكم عليه ما يحكم واحد فلو كان الحاكم عليه ماهية

الحكم الواحد في جسمه أو جسمه الثاني لو يجب أن يحمل السواد فيه حيث لا يحمل البياض فيه فينفرد كل من الجزأين بأحد المادتين لا أحد  
الجزأين الحكم الواحد على جميعهما إذ لا يحكم على الجميع الأمن حضوره الجميع فن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجسمه في  
فلا يحضره ذلك فلا يكون حاكما فالحكم بمضادة السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب (وجوابه) أنا  
لأنه لو كان الحكم جسماني أو جسمه الثاني لو يجب أن يحمل السواد فيه حيث لا يحمل البياض وانما يلزم ذلك لو كان صورة

السواد وصورة البياض  
متضادتين متضادتين  
وهو ممنوع بل التضاد  
انما هو بين عينيه فقط  
(ولو سلم حصول  
التضاد بين صورتهم)  
ولكن لا نسلم أن كل  
جسم أو جسماني لا يحضره  
الجميع ولم لا يجوز أن  
تكون قوة جسمانية  
يخدمها سائر القوى  
الجسمانية فترسم صور  
الاضداد في القوى  
الغادة وتصير تلك  
الصور حاضرة للقوة  
المخدومة وتحفظها من  
هناك (الوجه الثاني  
عشر) القوة العاقلة  
التي هي النفس الناطقة  
تقوى على أفعال غير  
متناهية ولا شيء من  
القوى الجسمانية تقوى  
على أفعال غير متناهية  
فلا شيء من القوى العاقلة  
بقوة جسمانية فهي  
مجردة وهي المطلوب  
(أما الصغير) فلأننا نجد  
كل واحد منها يقوى بقوته  
العاقلة على أدراك مراتب  
الأعداد والأشكال اللتين  
كل واحد منهما غير  
متناهية (وأما الكبير)

من الوجود في طبيعته فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما يشتركان فيها الشترك الجنس الحقيقي فيجب  
أن ينفردا بقوله زائد على الجنس فيكون كل واحد منهما أمركيا من جنس وفصل وكل ماهو به هذه  
الصفة فهو محدث وبالجملة فالذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحدا لأنه إن لم يكن  
واحدا لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود لأن الذي في النهاية لا يشاركه غيره وذلك أنه كما أنه ليس  
للخط الواحد من طرف واحد نهايتان كذلك الأشياء المنفردة في الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها  
نهايتان من طرف واحد فإين سينال ما يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها  
الاسم المتواطئ وبين الطبائع التي لا تشترك إلا في اللفظ فقط أو في عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض  
(المسئلة الثامنة) في إبطال قولهم أن وجود الأول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة  
يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالمساهمة لغيره والسكلام عليه من وجهين إلى قوله لا تنفي  
الوحدة (قلت) لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في المقاصد وذلك أن الرجل لما اعتقد  
أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته لم يجزعه عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في  
المسكنات لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يكن له فاعل فإلزم عنده من هذا أن كل  
ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الأول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين  
ذاته ولذلك ما عانده به أبو حامد بأن شبه الوجود بالزمن لوازم الذات ليس بصحيح لأن ذات الشيء هي علة  
لازمة وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده لأن وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس وضعه ماهيته  
هي آنيته هو دفع ماهيته كما قال بل انما هو واجب الماهية والآنية واذ اوضحنا الوجود لاحقا من لواحق  
الموجود وكان الذي يعطى وجود الأشياء في الأشياء المحسوسة هو الفاعل فيجب أن يكون مالا فاعل له  
أما أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل وأما أن يكون وجوده هو ماهيته لكان هذا كله مناه على غلط  
وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بمماهية الشيء هو الذي  
يدل على الصادق ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء يوجد في ماله سبب يقضي وجوده وقوته وقوة قولنا هل  
الشيء له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول أرسطاطليس في أول المقالة الثانية من كتاب البرهان وأما  
إذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده وأما إذا فهم من الموجود  
ماهية من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقدم وتأخير وأما ما كان فلا ينفرد في ذلك  
ماله علة وما ليس له علة ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود وهو المراد بالصادق وإن دل على معنى  
زائد على الذات فعلى أنه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود الياقوتة كالحال في الكلى فهذه هي  
الجملة التي منها نظر القدماء في المبدأ الأول فثبتوه موجودا بسيطا وأما الحكماء من أهل الإسلام  
المتأخرين فأنهم لما زعموا أنهم نظروا في طبيعة الموجود بما هو موجودا لهم الأمر أن موجودا بسيطا هذه  
الصفة والطريقة التي يمكن عنده أن تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية فهو أن الموجودات  
الممكنة الوجود في جوهرها من القوة إلى الفعل انما يكون ضرورة من مخرج هو بانفعال أعني  
فاعل لا يخرجها ويخرجها من القوة إلى الفعل فإن كان المخرج هو أيضا من طبيعة الممكن وجب أن يكون  
له مخرج وإن كان ذلك من طبيعة الممكن أيضا أعني الممكن في جوهره وجب أن يكون ههنا مخرج

١٣ - تماقت ابن رشد  
فأما يجي ومن أن القوة الجسمانية لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه سواء كان  
ذلك الفاعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولأن تفعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير متناه (وجوابه) أنا لا نسلم أن  
القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية بل هي لا تقوى على فعل أصلا فضلا عن أن تقوى على أفعال غير متناهية فإنا لا نقول  
عبارة عن قبول النفس الصور العقلية عن وأهب الصور وهذا الفعل لا فعل (فان قيل) فالقوة العاقلة تقوى على أفعال غير

متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية بقوية عليها فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية (قلنا) حيث لا يمنع الكبري فان الجسمانيات جازان تقوى على انفعالات غير متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانما تنفعل عن القول دائما عندهم واثبت سلمنا انها تقوى على الفعل لكاننا نقول ان اردتم بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية انما تقوى على ان تفعل في الوقت الواحد اذ لا غير متناهية فهو باطل ٩٨ لاننا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة

واجب في جوهره غير ممكن ليحفظه ههنا وتبقى دائما طبيعة الاسباب الممكنة المسارة الى غير متناهية فانها اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ممكن وجب ضروره ان يكون الموجب لها معنى الذي يقتضي لها الدوام شيئا واجبا في جوهره اذ قد ظهر من امرها وجوب المروءة فيا الى غير متناهية اعني الاشياء الممكنة في جوهرها فانها لو وجدت ايس فيه معترك اصلا لكان سبيلا الى حدوث الحركة وانما وجب ان يتصل الوجود الحادث بالوجود الازلي من غير ان يلحق الاول تغير بواسطة الحركة التي هي من جهة تدعى ومن جهة حادثه والمحرك بهذه الحركة هو الذي به برهنه ابن سينا بالواجب الوجودي غير وهذا الواجب من غير علم يكن بد من ان يكون جسما متحركا على الدوام فان بهذه الحركة امكن ان يوجد الحادث في جوهره والفاصل عن الازلي وذلك بالقرب من الشيء تارة والمعد تارة كما ترى ذلك بعرض للوجودات الكائنة الفاسدة مع الاجرام السماوية ولما كان هذا المحرك واجبا في الجوهر يمكن في الحركة المكائنة وجب ضروره ان يقتضي الامر الى واجب الوجود باطلاق اي ليس فيه امكان اصلا في الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفته بسيطا ضروره لانه ان كان مركبا كان ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فهو هذا النوع من البيان كاف عندي في هذا الطريق وهو حق فاما ما يريد ابن سينا في هذه الطريقة ويقول ان الممكن الوجود يجب ان يقتضي اما الى واجب الوجود من غيره او واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من غيره وجب في الواجب الوجود من غيره ان يكون لازما عن واجب الوجود لذاته وذلك انه زعم ان الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وخطا لان الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان اصلا ولا يوجد في ذاته شيئا ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة انما يمكنه من جهة واجبة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه امكان اصلا لان الممكن يقتضي الواجب وانما الذي يمكن ان يوجد في ذاته واجب من جهة طبيعة ما يمكن من جهة طبيعة اخرى مثل ما يظن الامر عليه في الجرم السماوي او فيما فوق الجرم السماوي اعني انه واجب في الجوهر ممكن في الحركة في الاين وانما الذي قاده الى هذا التقسيم انه اعتمد في السماء انها في جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها وقد قلنا في غير ما موضح ان هذا لا يصح بالبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود متى لم يفصل هذا التفصيل وعن هذا التعيين كان من طبيعة الاقوال العامة الجدلوية ومتى حصل كان من طبيعة الاقوال البرهانية وينبغي ان تعلم ان الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها الاشعري بصفات نفسانية وتسمى الفلاسفة صور او هذا الحدوث انما يكون من شيء آخر وفي زمان وبديل على ذلك قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رقا وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية واما كيف حال طبيعة الموجودات الممكنة مع الموجودات الضرورية فسكت عنه الشرع لم يده عن انهام الناس ولان معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور واما الذي تزعم الاشعريه من ان طبيعة الممكن مختصرة وحادثه من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم اولم يقل فسا قالوا اذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا بدوم عليه برهان والذي يظهر من الشريعة هو انهي

دقعة واحدة (وان اردتم) انها لا تنتهي الى حد الا وتكون قادرة بذلك على الفعل قسلا ولكن لا نسلم حيث لا الكبري فان القوة الجسمانية ايضا تقوى على افعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة العاقلة لا تنتهي في تخيل الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تخيل اشكال آخر بعد ذلك (فان قيل) كل واحد من القوى الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الافعال لكانها يجب انهاؤها الى العدم والقوة العاقلة ليست كذلك لانها قوية على الافعال ابدا لا تمتنع العدم عليها (قلنا) لا نسلم ان القوة العاقلة ليست كذلك وما ذكر من امتناع العدم عليها ممنوع وسبب في الكلام على دليله ان شاء الله تعالى واثبت سلمنا ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ابدا ولكن لا نسلم ان لا شيء من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية ابدا وما ذكر والبيان ذلك

فسيجي والكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس الفاسكية المنطبعة في اجرامها فانما تقوى جسمانية مع كونها قوية على افعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لاندي ان شيئا من القوى الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية اصلا بل نقول ان شيئا منها لا يقوى على افعال غير متناهية من غير ان يفيض عليها انما نير من العقل والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير افاضة التأيير عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفاسكية لان قوتها على

من

فسيجي والكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس

التي هي كائنات الله في المتناهيات لم يفيض عليها من تأثير العقل لا نقول لانسل أن القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية من غير أن يفيض عليها تأثير من المفارقات ولم لا يجوز أن يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام انقيص عليها من المفارقات (فصل) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (واحتجوا) عليه بوجهين أحدهما أن النفس الناطقة غير منقطعة في الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي ذات آله لا تبه لا كساب كمالها فاذا خرج الجسم بالموت ٩٩ عن صلاحية أن يكون آله لها

فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية به قال العبد المفسدة لوجودها وهي المبادئ المفارقة للممتعة العدم (وجوابه) أنا لانسل أن النفس الناطقة غير منقطعة في الجسم وما ذكره من الأدلة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها وان سلم أنها غير منقطعة في الجسم فلا نسلم قوله أنه اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آله لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها فان البسطة لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم توجد قبل البدن جاز أن يكون له مدخل في بقائها أيضا وقد قرر هذه المسألة بوجه أبسط فيقال لو عذمت النفس بعد وجودها لكان عديمها الماذا لها واما غيرها أولا لسبب أصلا والكل باطل لعدم النفس بعد وجودها باطل أمانه ليس عديمها لسبب أصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا أو عديميا لا بد له من سبب بالضرورة

عن المفاحص التي سكنت منها الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا هذا خلق الله فمن خلق الله فقال اذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الأيمان وفي بعض طرق الحديث اذا وجد ذلك أحدكم فليقرأ قل هو الله أحد فاعلم ان بلوغ الجهر والى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ولذلك قال فذلك محض الأيمان (قال) المسلك الثاني هو ان نقول بوجود لاماهية الى قوله لا يزيد عليه (قلت) هذا الفصل كله منطلة سفسطائية فان القوم لم يضعوا للاول وجودا بالماهية ولا ماهية بلا وجود وانما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة لغا استفادها من الفاعل واعتقدوا وادعوا ما هو بسيط لفاعل له ان هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية وأنه ليس له ماهية مفارقة لوجوده لانه لا ماهية له أصلا كما ينبغي هو كلامه عليه في معاندهم ولما وضع أنهم يرفعون الماهية وهو كذب أخذ يشنع عليهم فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز أن يكون في المعقولات موجودا حقيقة له يشارك الاول في كونه لاحقيقة له فان القوم لم يضعوا وجودا بالماهية له باطلاق وانما وضعوا لاماهية له بصفة ماهيات سائر الموجودات وهذا الوضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطائي وذلك ان المعلوم لا يتصف بشئ عنه أو بايجابه فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل وهو أقرب الى الشرارة منه الى الجهل أو نقول ان هذا لك ضرورة داعية الى ذلك وأما قوله ان معنى واجب الوجود صفة ايجابية انه ليس له علة فغير صحيح بل قوله انه واجب الوجود هو فيه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا لافاعلة من خارج ولا هي جزء منه وأما قوله ان الواجب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذلك لا يزيد عليه فان الواجب ليس صفة زائدة عندهم على الذات وهي بمنزلة قولنا فيه انه ضروري وأزلى وكذلك الوجود اذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمرا زائدا على الذات وأما ان فهمنا منه عرضا كما يقول ابن سينا في الموجود المركب فقد يدعى أن يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية الآن يقال كيف يعود العلم في البسيط هو نفس العالم وأما ان فهمنا من الموجود ما يفهم من المصادق فلا معنى لهذه الشكوك وكذلك ان فهمنا من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصبح القول ان الموجود في البسيط هو نفس الماهية (المسألة التاسعة) في تمييزهم عن إقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم الى قوله ان يكون صانعا (قلت) امان لا دليل له على ان الاول ليس بجسم الا من طريق انه قد صرح عديمه ان كل جسم محدث فما أوهى دليله وأعمده من طبيعة المدلول لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث بيانات مختلفة وما أخرى من جوار مركبا قديما كما حكيتهم هنا عن الاشربة أن يجوز وجود جسم قديم لانه يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب مثالا يصح برهانهم على ان كل جسم محدث لانهم بنوا ذلك على حدوث الاعراض والقديما من الفلاسفة ليس يجوز وجود جسم قديم من ذاته بل من غيره ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته والذي صار به الجسم القديم قديما لكان ان ثقلنا أقاويلهم في هذا الموضع صارت جدلية قاتلة بين في مواضعها وأما قوله في الاعتراض على هذا قانا قد ابطالنا في قوله كان معلولا فانه يريد أنه قد تكلم فيما سلف وقال انه لا دليل لهم على أن واجب

وأما انه ليس لذاته فلانها لو افتضت عديمها لذاتها لما وجد ذلك لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف عنه وأما انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير لا يخلو اما أن يكون وجوديا أو عديميا لا جاز أن يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس لم يكن علة تامة لعدمها وان لم يقارن وجوده وجودا فلعدمه مدخل في بقائها وكل ما هذا شأنه فاما ان يكون ممددا لها لما افتضت واما ان يكون محلا كالأعراض



أو كان كالاجسام وقد ثبت أن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسمه إلى والثاني باطل أينما كان لا يمنع به نفسه ما أن تستدعي وجودها  
بما منع أو لا يستدعي فإن لم يستدع قلنا عدمه فاما لم قطعاً أن العلة المعطية لوجود الشيء إذا كانت باقية ولا يمنع من حصول معلولها  
بما منع على محل أو كان فلا بد أن يكون ذلك الشيء موجوداً معاً فإن استدعي وجوده مانع فذلك محل لأن وجوده مانع للنفس  
على المحل أو المكان ممنوع لامتناعهما ١٠٠ للنفس فإذا امتنع وجوده المانع امتنع وجود ما يقتضيه وجوده ولا جاز أن يكون

الوجود بذاته لا يكون جسمه لأن معنى واجب الوجود بذاته لعل له فاعلية فمن أين منعوا وجود جسم  
لعله فاعلية لا سيما إذا وضع جسمه بأساطير منقسم لا باليكية ولا باليكيفية وبالجملة مركب قديم  
لا مركبه وهي معاندة صحيحة لا ينفصل عنها إلا فأويل جدلية وجب ما في هذا الكتاب لابي حامد  
على الفلاسفة وللأفلاسة عليه أو على ابن سينا كما هو أفأويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها  
ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك وقوله مجيباً عن الأشعرية القديم من ذاته لا يقتصر إلى علة من قبلها كان  
قدماً فإذا وضعنا نحن قدماً من قبل ذاته ووضعنا الذات علة للصفات فلم تقصر الذات قدماً من أجل  
غيرها (قلت) قد يلزمه أن يكون القديم مركباً من علة ومعلول وإن تكون الصفات قدماً من قبل علة  
وهي الذات فإن كان المعلول ليس شرطاً في وجوده فالقديم هو العلة فلنقل إن الذات القائمة بذاتها هي  
الاله وإن الصفات معلولة فيلزمهم أن يصنعوا شيئاً قديماً بذاته وأشياء قدماً بغيرها ومجموع هذه هو الاله  
وهذا بعينه هو الذي أنكره وهو على من قال إن الاله قديم بذاته والعالم قديم بغيره أي بالاله وهم يقولون إن  
القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله أن انزالاتنا وجوداً لا موجد له ومثل انزالاتنا  
مركباً لا مركب له وانزالاتنا وجوداً واحداً بهذه الصفة أو كثيرين مما لا يستحيل في تقدير العقل هو كله  
كلام مختل فإن التركيب لا يقتضي مركباً أيضاً فيفضي الأمر إلى مركب من ذاته كما أن العلة إن كانت  
معلولة فانه يفضي الأمر إلى علة غير معلولة ولا أيضاً إذا أدى البرهان إلى موجد لا موجد له أمكن أن  
يبرهن من هذا أنه واحد وأما قوله أنه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وإن ذلك موجب لثبات  
التركيب في الأول فغير صحيح فإن القوم لا ينفون الماهية عن الأول وإنما ينفون أن يكون هناك ماهية على  
نحو الماهية التي في العلولات وهذا كلام جدلي مملّى وقد تقدم من قولنا لا أقول المقنعة التي نقول في  
هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان أن الأول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي إلى موجود ضروري  
وأنه لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بواسطة موجود هو من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو  
الجسم السماوي وحركته الدورية وهو من أفنعي ما يقال على أصولهم أن كل جسم فاقوته متناهية وإن هذا  
الجسم إنما استفاد القوة الغير متناهية بالحركة من موجود ليس بجسم (قال أبو حامد) مجيباً عن  
الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذي هو مركب من نفس وبدن  
فان قيل لأن الجسم إلى قوله والجسم (قلت) أما القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام فانه إذا فهم من  
التخليق التكوين كان الأمر الصادق بالند وذلك أنه لا يتكون جسم فيما يشاهد إلا عن جسم ولا جسم  
ممتنع إلا عن جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولو نتكون الجسم المطلق لكان التكون من  
عدم لا بعد عدم ولا يتكون الأجسام المشار إليها إلا من أجسام المشار إليها أو عن أجسام مشار إليها وذلك  
بأن ينتقل الجسم من اسم إلى اسم ومن حد إلى حد في غير جسم المماثلة إلا إلى جسم النار بأن ينتقل من  
جسم الماء إلى الصفة التي بانتقالها تنتقل عنه اسم الماء وحدته إلى اسم النار وحدتها وذلك يكون ضرورة  
من جسم فاعل أما مشاركتها لتكون بالذوق وأما بالجنس المقول بالتواطؤ أو بتقديم وأخيراً هل ينتقل  
شخص الجسمية المخصوصة بالماء إلى شخص الجسمية المخصوصة بالنار فيه نظراً وأما قوله ولا يكون الجسم  
واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول بني من آراء الفلاسفة على رأي من يرى

ذلك الغير المعدم للنفس  
عدمه إذا لم يكن عدمه  
كان عدم شيء لو جوده  
مدخل في وجودها لأن  
ما ليس لوجوده مدخل في  
وجود الشيء لا واجب  
عدمه عدم شيء لذلك  
الشيء لا يجب وزان يكون  
علة المقنعة لوجودها  
لأن العلة المقنعة  
لوجودها هي المبادئ  
المفارقة وهي لا تنعدم  
لاستلزامه أنه عدم  
الواجب ولا العمل الثلاث  
الباقية لأن النفس  
بسيطة وأثر للوجوب ولم  
يسبق إلا الشرط وذلك  
الشرط لا يخرج من أن  
يكون جوهر أو عرضاً  
فإن كان عرضاً فاما أن  
يكون محله غير النفس  
أو النفس والكل باطل  
أما كونه جوهر فلا تان لم  
قطعاً أن الجوهر المبين  
لشيء الذي ليس بعلة له  
لا يلزم من عدمه عدمه  
وأما كونه عرضاً غير قائم  
بالنفس فهو أولى من  
الجوهر في أن لا يكون  
عدمه عدمها (وأما

أن كونه عرضاً في النفس كالامور والأدراك كالأفعال  
والانفعالات المتعلقة بالبدن فلا بد من عدم هذا العرض إما أن لا يشترط في عدمه للنفس انقطاع العلاقة بينهما وبين البدن أو يشترط  
فيه ذلك فإن لم يشترط فيه ذلك فاولي الأعراض بانعدام النفس بعدمها هي الأعراض التي تكون كعدم النفس فيلزم أن  
لا تبقى النفس العديمة السكمال مع البدن كما لا يتفق بعدمه فانه لا يتصور راسية قرار وجود شيء دون شرطه ولو كانت كالات

النفوس شرطاً في وجودها الكائنات الاعراض المتضافه لكانها اجزيرة بان توجد مع او تبطلها كالمهل المركب والادفعالات عن البدن فيلزم ان لا تبقى نفس شريرة مع وجود هذه الاعراض المتضافه للاعراض المكمله لها في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها به والواقع خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض القائم بها عدمها لقطع العلاقة بينهما وبين البدن فبالاذا النفس بالبدن ليست علاقة حلول العرض في الموضوع او الصورة في المادة او الجسم في المكان بل  
 ١٠١  
 هذه العلاقة اضافية تابعة لوجود

النفوس وتغير الاضافة لا يوجب تغييرا في الشيء الذي هي له فلا يكون انقطاعها معطاة لالانفس واذا لم يكن انقطاع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جواز لم يكن اعدام تلك الاعراض لها بسبب انقطاع العلاقة بل لذاتها فسا كان يختلف تأثيرها في ذلك الابطال بوجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم عدم اشتراط قطع العلاقة وقد تبين بطلانه (وجوابه) أن يقال انه يجب وزان يكون المععدم وجوديا ويكون اعدامها مانعاً ومزاجتها اما على عملها أو مكانها (قولهم) وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني (قلنا) قد عرفت أنه لم يتبين بأدلتهم ما ذكره لعدم تمام نقي من تلك الأدلة ولو سلم لكان لانسلم ان المععدم الغير المانع على المحل أو المكان لو لم يستدع وجوده مانع على المحل أو المكان لا يكون معدماً (قولهم) ان العلة المعطية لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع من

ان المعطى لصور الاجسام التي ليست متغسة وللنفوس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة وانه ليس يمكن ان يعطى ذلك جسم متغس ولا غير متغس فانه اذا وضع هذا وضع ان السماء جسم متغس لم يمكن فيها ان تعطى صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لانفسا ولا غيرها فان النفس التي في الجسم انما تفعل بواسطة الجسم ومافعل بواسطة الجسم فليس يوجد علة لصوره ولا نفس اذا كان ليس من شأن الجسم ان يفعل صورة جبرهوية لانفسا ولا غيرها وهو شبهه بقول افلاطون في الصور الجبردة عن المادة التي يقول بها وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام وحيثهم ان الجسم انما يفعل في حرارة أو برودة أو رطوبة أو تيموسة وهذه هي افعال الاجسام السبعة عندهم فقط وأما الذي يفعل الصور الجبرهوية وبخاصة المتغسة هو وجود مفارق وهو الذي يسمى واهب الصور وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون ان الذي يفعل الصور في الاجسام هي اجسام ذوات صور مثلها اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فالاجسام الحية هي تفعل اجساما حية على ما يشاهد من الحيوانات التي يلد بعضها ميتا واما بالجنس فلا يتولد عن ذكر وانثى فالاجرام السبعة عندهم هي التي تعطى الحياة لانها حية وطولها حجة غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها ولذلك اعترض أبو حامد عليهم فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس تختص بخاصية تنهياها ان توجد الاجسام وغير الاجسام يريد ولم لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاجسام نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتغسة وغير المتغسة وما أعرب تسليم أبي حامد ان المشاهدة معدومة في تكون جسم عن جسم وليس المشاهدة غير هذا وانت ينبغي ان تعلم انه متى جردت أقوال الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت أقوالهم جديلية ولا بد ان تكون مشهورة أو منكرة غير مبينة ان لم تكن مشهورة والعلة في ذلك ان الاقوال البرهانية انما تتميز من الاقوال الغير البرهانية اذا اعتبرت بجنس الصناعة الذي فيه النظر فا كان متبادا خلافاً عدالجنس أو الجنس داخل في حده كان قولاً برهانياً او مالم يظهر فيه ذلك كان قولاً غير برهانياً وذلك لا يمكن الا بعد تجديد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحدد الجهة التي من قبلها توجد الخصومات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وتحتفظ في تقرير تلك الجهة في قول من الاقوال الموضوعية في تلك الصناعة بان تضرر أبدأ انصب العين فتمت وقع في النفس ان القول جوهرى لذلك الجنس أو لازم من لزوم جوهره صرح القول وأما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر أو تخطرت خطو راضية فان القول ظن لا يقين ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل أدنى من الشعر عند البصر وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء وبخاصة في الامور المادية عند قوم عني لاختلاط ما بالذات فيما مع ما بالعرض ولذلك ما نرى ان ما قبل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وابرارها لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها أنه غير اعلم بما كان من الحق في أقوالهم أو صارف أكثر الناس عن جميع أقوالهم فالذي صنع من هذا الشعر عليه أغلب من الخبر في حق الحق ولذلك علم الله ما كنت أنقل في هذه الاشياء قولاً من أقوالهم ولا أستحيز ذلك لولا هذا الشعر اللاحق للحكمة وأعني بالحكمة المنظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان (قال أبو حامد) محبة عن الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى أو الشئ الى قوله ليس

حصوله مع الواسع زاجته على محس أو مكان ولا بد ان يكون موجوداً ممنوعاً عما يكون كذلك لو كان المانع محصوراً في المانع على المحل أو المكان وهو ممنوع ولا نسلم انه لو كان معدماً كان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها لجواز ان يكون أمراً معدوماً في نفسه لا عدماً لشيء آخر (والنقص في) ان العدمي والوجودي قد قالان بعدم في الوجود والمعدوم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته للموصوف بوجوده كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالمكان والحديث وقد يقال العدمي لما اعتبر في مفهومه العدم والوجودي

بالتحالف وقد يقال العدم في معنى العدم فيكون الوجود في مقابلته في الوجود (فإن أراد) بالوجود العدمي الذي الأول فإذ كان من المنع متجه وكذا أن أريد بهما المعنى الثاني مع أنه لا انحصار للأشياء في هذا المعنى فلا يلزم من عدم كون العدم وجوداً أو عدم ما بهذا المعنى انتفاء العدم رأساً وكذا يتجه المنع المذكور أن أريد بالمعنى الثالث فلا يلزم من اعتبار العدم في مفهوم الشيء أن يكون ذلك الشيء عدماً بالمر (وإن أراد) بالمعنى الرابع ١٠٢ فلا انحصار في هذا المعنى فيجوز أن يكون العدم أمراً آخر غير الوجود

بحسب أصلاً (قلت) ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع فإنه وجه على الفلاسفة اعتراضاً بانهم لا يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوي إذ كانوا يحتجوا بحدوث ذلك إلى الجواب بأصل لا يعتقدونه وإنما يعتقدونه المتكلمون وهو قولهم أن كون السماء مقدار محدود دون سائر المقادير التي كان يمكن أن يكون علم السماء هواملة مخصوصة والمخصص قد يكون قد عاين هذا الرجل قد غلط في هذا المعنى أو غلط فإن التخصيص الذي لزمته الفلاسفة غير التخصيص الذي أرادته الأشعرية وذلك أن التخصيص الذي تريده الأشعرية باعتبارها وتغير الشيء تاماً من مثله وأما من ضده من غير أن يقتضي ذلك حكماً حتى نفس ذلك الشيء فاضطرت إلى تخصيص أحد المتقابلين والفلاسفة في هذا الموضوع إنما أرادوا بالمخصص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الغائي فإنه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من الموجودات ولا كيفية لا تقتضي حكمة كما لو أقدمنا على الصانع الخالق في الأول ذلك إلى ما لا يجوز نسبة إلى الصانع الخالق في الأعلى جهة الهم وذلك أنه لا عيب أشد من أن يقال ومن نظر إلى مصنوع مافي كمية أو كيفية لم يختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجارية فيه فيقال لأنه أراد ذلك للحكمة وعبرة في المصنوع وكما علة سارية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله أعني من أجل فعله الذي هو الغاية وذلك أن كل مصنوع فاعلاً يفعل من أجل شيء ما وذلك الشيء لا يوجد صدراً عن ذلك المصنوع الأول ذلك المصنوع مقدر بكمية محدودة وإن كان لها عوض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان أي موضوع اتفق يقتضي أي فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة أصلاً في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة أصلاً وكانت كميات المصنوعات وكيفيةاتها راجعة إلى هوى الصانع وكان كل إنسان صانعاً أو نقول أن الحكمة إنما هي في صنع المخلوق لا في صنع الخالق فهو بذاته من هذا الاعتقاد في الصانع الأول بل نعتقد أن كل مافي العالم فهو بكمية وإن قصرت عن كثير منها عقولنا وإن الحكمة الصناعية إنما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فإن كان العالم مصنوعاً واحداً في غاية الحكمة فهذه ضرورة حكيم واحد هو الذي افتقرت إلى وجوده السموات والأرضون ومن فهم فإنه مأمور أحدهم يدرك أن يجعل المصنوع من الحكمة البهيمة علة لنفسه فأنقوم من حيث أرادوا أن ينزمو الخلق الأول أبطلوا الحكمة في حقهم وسلبوه أفضل صفاته (المسئلة العاشرة) في بيان تجهيزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة وأن القول بالدهر لازم لهم (قال أبو حامد) فنقول أن من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث إلى قوله وهي قدعة (قلت) الفلاسفة يقولون أن من قال أن كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود أي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة إلى برهان فاما ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا القول حتى ألزمهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة وجهه لأن المران الجسم عندهم سواء كان محدثاً أو قدعاً ليس مستقلاً في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث إلا

والعدم مع أن ما ذكر في بيان كون العدم غير وجودي لا يناسب هذا المعنى (وإن أراد) بالوجودي الوجود بالعدم كما يتبادر من سياق الكلام فلا انحصار أيضاً (ولانسلم) أن الجوهر المبين للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وهذه المقدمة إنما تثبت إذا ثبت أن الجوهر المبين للشيء الذي ليس بعلة له لا يكون شرطاً لثباتها بها دور ويمكن المناقشة فيه ولا نسب إلى أن العرض الغير القائم بالنفس أولى من الجبر وهو المبين في أن لا يكون عدمه مع عدمها فأنتم قوله فإن لم يشترط فيه ذلك فأولى الأعراض بأن تعدد النفس بعدمها هي الأعراض التي تكون كما للنفس كلام خطأي بل شعري لا يقوم لاثباته شبهة فصلاً عن جهة وأيضاً لم لا يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس من المبدأ بحيث يلزم من انتفاء انتفاء النفس قطعاً كما جاز كون البدن ببعض حالاته مع عدمها

توجد النفس من المبدأ وما الدليل على أن العلاقة بينهما إضافة تابعة لوجود النفس فقط وهو التسيير والتصرف فيه هناك كما إذا جاز بينهما فهم على أصلهم من نفي القادر المختار (وأما على أصلنا) فالمدعى المختار بعدم مجرد ارادته (والقول) بأن العدم في محض لا يصلح أن يختار فقد عرفت ضده فيهما (وإنما) أنها لو كانت قابلة للتفاء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة لأن كل موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه أن يفسد كان بالضرورة قبل فساد ما فيها

بالفعل وقامدا بالقوة أي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لأنها لا تنقضي عند الفساد وما هو محل الاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متصفا به واللام يمكن تأييدا له فيلزم أن يكون للنفس أمر متاخر لها يكون محلا لاستعداد فسادها هو ما محل لها أيضا كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادة إما مركبة من المادة والصورة ١٠٣ وإما حادثة في المادة فلا تكون النفس مجردة هذا خلاف (فإن قلت) النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز أن يكون ما هو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها (قلت) كون الشيء محلا لاستعداد وجوده ما هو مبين القوام له أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء لا يكون محلا لاستعداد وجوده ما هو متعلق القوام به أي مستعدا لوجوده ومحلا لاستعداد فساده أي مستعدا لعدمه كالجسم فإنه محل لاستعداد وجوده والسواد وهو تهيؤ لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤ لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه إذا فسد باقيا بغيره فالتفصيل الناطقة وإن كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعالى التدبير والتصرف

أن الخيال لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك لما أراد اسطوان بين كون الأرض مستديرة بطيما ثمة الزلزلة محدثة ليتصور العقل منها العلة ثم ينقلها إلى الازلية وذلك في المقالة الثانية من السماء والعالم وما إلى ذلك تناهات التي تلزم الفلاسفة أخذ يجب عنهم وهو معاند لأجوبتهم فقال كل ما لا علة له إلى قوله هو لا (قلت) كل هذا قد وقع الجواب عنه والترديد يبرئته من الاقوال التصديقية فلا معنى لأعادة الكلام في ذلك وأما الدهرية فالجسم هو الذي اعتقدت عليه وذلك أنه لما انقطع الحركات عند باب الجرم السماوي وانقطع به التسلسل طنت أنه قد انقطع بالعقول ما انقطع بالحس وليس كذلك وأما الفلاسفة فانهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوي ثم اعتبروا الأسباب المعقولة فافترضوا الأمر إلى موجود ليس بحسوس هو علة ومبدأ الوجود المحسوس وهو معنى قوله تعالى وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض الآية وأما الدهرية فانهم جحدوا الأسباب المحسوسة أي لم يقولوا يكون بعضها أسبابا لبعض وبدلوا علة الوجود المحسوس بوجوده غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان (قال أبو حامد) معاند للفلاسفة في قولهم فإن قيل إن الدليل على أن الجسم إلى قوله لأصل له (قلت) قد تقدم من قوائمه إذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من يمكن الوجود ماله علة لم تكن قسمة الموجودين الفصلين فإن الفلاسفة أن يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له لكن إذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري ومن الممكن الممكن الحقيقي أقصى الأمر ولا بد إلى موجود لا علة له وهو أن يقال إن كل موجود فاما أن يكون ممكنا أو ضروريا فإن كان ممكنا فله علة فإن كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل في تلك العلة الضرورية إذا جوز أيضا أن من الضروري ماله علة وما ليس له علة فإن وضعت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لزم التسلسل وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة وانما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة في الموجودات وذلك أن الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو ضروري بغيره وما هو الضروري بغيره فيه أمكان بالإضافة إلى ذاته ففهم نظروا لذلك كانت هذه الطريقة محتلة إذا سلك فيها هذا المسلك فاما مسلكه فهو مختل ضرورية لأنه لم ينقسم الموجودات أولا إلى الممكن الحقيقي والضروري وهي القسمة المعروفة بالطبيع الموجودات (ثم قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة في قولهم على أن الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له أجزاء هي علة فأن قيل لا ينكر أن الجسم إلى قوله أصلا (قلت) هذا القول لازم لما لا شك فيه من سلك طريقة واجب الوجود في إثبات موجود ليس بجسم وذلك أن هذه الطريقة لم تسلكها القدماء وانما أوصل من سلكها أفيما قلنا ابن سينا وقد قال إنها أشرف من طريقة القدماء وذلك أن القدماء انما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ الأكل من أمور متأخرة وهي الحركة والزمان وهذه الطريقة غرضي إليه فيما زعم أعني إلى إثبات موجود بالصفة التي أثبتت القدماء من النظر في طبيعة الموجودات هو وجود ولو اقتضت لكان ما قال صححها لكنهم ليست تقنعوا بذلك أن واجب الوجود بذاته إذا وضع موجودا فغاية ما ينبغي ههنا أن يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة أن يكون له حد فإذا وضع موجودا مركبا من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم

لاستحصال كمالها بواسطة فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد نسويا وألا بالذات إلى تعلقها بأعني وجودها من حيث إنها متعلقة به ونانيا بالعرض إلى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك إلى استعداد مذوب أولا وبالذات إلى وجودها في نفسها لئلا يتنع قيامه بالبدن لأنها من حيث وجودها في نفسها ميانة له والشيء لا يكون مستعدا لها ومباين له وكما جاز أن يكون البدن له محلا



لاستعداداته ما به كذلك يجوز أن يكون محلا للاستعداد انقطاع تعلقه به اذا خرج عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها  
وتدبيرها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها الا بالذات ولا  
بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني (والجواب) اننا لانعلم ان القابل  
للفساد يجب وجوده عند حصول ١٠٤ الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء لعدم الفساد ان ذلك الشيء يبقى متحفظا ويحل فيه

الفساد على قياس قبول  
الجسم للاعراض الحسالة  
فيه بل معناه ان ذلك الشيء  
يعدم في الخارج بطريقتين  
انفسا واذ حصل ذلك  
الشيء في العقل وتصور  
العقل معه العدم الخارجي  
كان العدم الخارجي قائما  
به في العقل على معنى انه  
يتصرف به في حد نفسه في  
العقل لا في الخارج اذ ليس  
في الخارج شيء وقبول  
عدم قائم بذلك الشيء ويجوز  
أن يكون استعداد  
فسادها قائما به فلا يلزم  
كون النفس مادية (ولو  
سلم) أن القابل للفساد  
يجب وجوده عند حصول  
الفساد) ولكن لان سلم انه  
يلزم منه كون النفس  
مادية وانما يلزم ذلك لو كان  
محلا استعداد فسادها  
جسما او مادة جمعية وهو  
ممنوع ولم لا يجوز ان يكون  
مجردا قائما بنفسه او محلا  
لنفس او جزءا منها محلا  
لجزئتها الآخر (لا يقال)  
اذا كان ذلك المحل الباقي  
مجردا قائما بنفسه كانت  
عاقلة لما ثبت ان كل مجرد  
قائم بنفسه عاقل وكانت  
هي النفس لا محلا للنفس

وأجزائه صدق على العالم وأجزائه انه واجب الوجود هذا كما اذا سلمنا ان ههنا موجودا هو واجب  
الوجود وقد قلنا نحن ان الطريقة التي سلكها في اثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا يقضي  
بالطبع اليقيني الا على النحو الذي قلنا واكثر ما يلزم هذا القول أعني ضعف هذه الطريقة فقه عند من يمنع  
أن ههنا جسم بسيط غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين لان من يصنع مركبا قد يصنع  
أجزاء العقل فلا بد أن يكون واحدا بالذات وكل واحد في شيء مركب فهو من قبل واحد بنفسه أعني  
بسيط ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحد اولئك يقول الاسكندر انه لا بد أن يكون ههنا قوة روحانية  
سارية في أجزاء العالم كما يوجد في أجزاء الحيوان الواحد وقوة تربط أجزائه بعضها ببعض والفرق ههنا  
أن الرباط الذي في اله لم يدم من قبل ان الرباط القديم والرباط الذي بين أجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد  
بالنقص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل انه لم يكن فيه أن يكون غير كائن ولا  
فاسد بالنقص كالحال في العالم فتدرك الخالق تعالى هذا النص الذي لحقه بهذا النوع من التمام  
الذي لا يمكن فيه غير ما يقوله ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثير من  
أصحاب ابن سينا موضع هذا الشك قد تأملوا على ابن سينا هذا الرأي وقالوا انه ليس يرى ان ههنا  
مفارقا وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي أودعه في فلسفته  
المشريقية قالوا وانما سماها فلسفة مشريقية لانها مذهب أهل المشرق فانهم يرون ان الآلهة عندهم  
هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يرضون طريق ارسطو في اثبات المبدأ  
الاول من طريق الحركة وأما نحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير مارة بيننا بالجهة التي منها يقع  
اليقين وحللتنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا أيضا على طريقة الاسكندر في ذلك أعني الذي  
اختاره في كتابه الملقب بالمبادئ وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو الى طريقة أخرى لكنها  
مأخوذة من المبادئ التي بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الطريقة الاشهر في ذلك هي  
طريقة ارسطاطاليس ولكن اذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما أضفه كانت خفيا وان  
كان في الجبال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدم العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر والعلم  
بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر وهذه الطريقة هي ان نقول ان الممكن الوجود في الجوهر  
الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني  
يجب أن يتقدمه واجب الوجود بباطن وهو الذي لا قوة فيه أصلا لا في الجوهر ولا في غيره من ذلك من  
أنواع الحركات وما هو كذلك فليس بجسم بمثل ذلك أن الجسم السماوي قد ظهر من أمره انه واجب  
الوجود في الجوهر الجسماني واللازم أن يكون ههناك جسم أقدم منه وظهر من أمره انه ممكن الوجود  
في الحركة التي في المكان فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر والا يكون فيه قوة أصلا  
لا على حركة ولا على غيرها ولا يوصف بحركة ولا يكون ولا غيره من ذلك من أنواع التغيرات وما هو  
بهذه الصفة فليس بجسم أصلا ولا قوة في جسم وأجزاء العالم الأتلية انما هي واجبة الوجود في الجوهر  
امابا الكلية كالحال في اسطوانات الاربع واما بالانفص كالحال في الاجرام السماوية (المسئلة الحادية  
عشر) في تمييز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الاجناس والانواع بنوع كلي (قال ابو حامد)

ولا جزء منها محلا لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا حلف ومع ذلك  
فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن (لانا نقول) لان سلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا  
نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانما تكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أي تعلق كان  
ويجوز أن يكون المشار اليه بانما المدبر في البدن مركب من جوهرين احدهما محال في الآخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون

شيء منهما النفس فلا يلزم معلومهم لأن معلومهم يشاء النفس بعد المذنب لا في وقت غير محدد عاقل بعد البدن مطلقا (والألم) هذه  
 الاسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بأن كل ما ينعدم بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه كما أن ما يحدث بعد العدم فامكان  
 وجوده سابق على وجوده وكما أن إمكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك إمكان العدم وصف  
 اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه وكما أن الشئ الذي يكون محلا لامكان ١٠٥ وجوده ما يحدث قابل للوجود

الطارئ على معنى انه يكون  
 وجود ذلك الحادث فيه  
 كذلك الشئ الذي يكون  
 محلا لامكان عدم ما ينعدم  
 قابل للعدم الطارئ على  
 معنى ان عدم الامر انعدم  
 يكون عنه والقابل يجب  
 اجتماعه مع المقبول والامر  
 الذي ينعدم لا يبق مع  
 العدم فتبين أن يكون فيه  
 أمر يقبل عدم الطارئ  
 ويكون هو حامل إمكان  
 ذلك العدم قبل طريان  
 العدم فلزم تركيب النفس  
 من حامل إمكان العدم  
 والمنعدم عنه مع ان النفس  
 بسيطة لا تركيب فيها وان  
 فرض فيها تركيب فحين  
 تنقل الكلام الى المادة  
 التي هي الاصل الاول اذ  
 لا بد أن تنتهي الى أصل  
 لا يكون فيه تركيب والالزم  
 تركيبها من أمور غير  
 متناهية فتحيل العدم على  
 ذلك الأصل وهو المسمى  
 بالنفس (ثم قال) ويمكن  
 تفهم هذا بصيغة أخرى  
 وهو أن قوة الوجود للشئ  
 تكون قبل وجود الشئ  
 ولا يحاجه فان قوة الابصار  
 للسواد مشتملة لوجوده في  
 العين قبل ابصار السواد

فنعول أما المسلمون الى قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول اعناده توطئة له قاس بينه وبين قول  
 الفلاسفة في العلم القديم ليكون هذا القول اقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة وذلك أن المتكلمين  
 ذاقوا قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ظهر أنهم اغتسلوا بالاله انسانيا وأزليا وذلك أنهم  
 شبهوا العالم بالاصنوعات التي تكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم أن يكون  
 جسم قالوا انه أزلي وان كل جسم محدث فلزمهم أن يفتعوا انساني غير مادة فعلا لجميع الموجودات  
 فصار هذا القول قولنا لما يشعرون بالاقوال المثالية مقننة جدا الا انها اذا اعتقت ظهرت راحة لها وذلك  
 انه لا شئ أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلي واذا كان ذلك كذلك لم يصح  
 ان يوجد نوع واحد مختلف بالازلية وعدم الازلية كما يحتاج الجنس الواحد في الفصول المتقدمة له وذلك  
 ان تباعد الأزلي من المحدث أبعد من تباعد الانواع بعضها مع بعض فكيف يصح أن ينقل الحكم من  
 الشاهد الى الغائب وهو ما في غاية المضادة واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر  
 أنهم لما شترك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقل من الشاهد الى الغائب وذلك ان الحياة الزائدة على  
 العقل في الانسان ليس تنطلق على شئ الاعلى القوة المحركة في المكان عن الارادة وعن الادراك  
 الحاصل عن الحواس والحواس بمنفعة على الباري تعالى وأبعد من ذلك الحركة في المكان وأما  
 المتكلمون فانهم يصنعون حواس للباري تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة باطلاق فاذن اما ان  
 لا يشعرون للباري تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط وجود العلم للانسان واما ان  
 يحجبها هي نفس الادراك كما تقول الفلاسفة ان الادراك والعلم في الاول هما نفس الحياة وايضا فان  
 معنى الارادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان عارضة لتنام ما ينفعها في  
 ذاتها والباري تعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شئ ينقصه في ذاته حتى يكون سببا للحركة  
 والفعل اما في نفسه واما في غيره فكيف يتخيلوا ارادة زلية هي سبب لفعل محدث من غير أن تزيد  
 الشهوة في وقت الفعل أو كيف يتخيلوا ارادة وشهوة حالهما قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل  
 حال واحدة دون أن يلحقها تغير وايضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم  
 فالشهوة لا توجد الا في جسم متنفس فاذن ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة الا ان فعله قبل  
 صادر عن علم فانه لم من جهة ما هو علم بالضدين ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما او بصدور الافضل  
 من الضدين دون الآخر عن العالم ما يسمى العالم فاضلا ولذلك يقولون في الباري تعالى ان الاخص به  
 ثلاث صفات وهو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيئة جارية في الموجودات بحسب علمه وان  
 قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر هذا كله قول الفلاسفة في هذا الباب واذا أردوا هذا  
 كما أردناهم هذه الحجج كان قولهم مقننا لبرهاننا فليعلم أن تنظر في هذه الاشياء ان كنت من أهل  
 السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن تعلمت الصنائع التي فعلها البرهان فان  
 الصنائع البرهانية أشبهت بشئ بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصنائع ان  
 يفعل فعل الصنائع كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يفعل فعل صنائع البرهان وهو  
 البرهان بعينه بل هذه الصنائة أخرى بذللنا من سائر الصنائع وانما خالف القول في هذا العمل لان

١٤ - تهافت - ابن رشد  
 بالافعل فاذا حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة  
 عند وجود ذلك الابصار فلو انعدم الشئ البسيط كان إمكان العدم حاصل لذلك الشئ قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود  
 ايضا حاصل قبل العدم فان ما يمكن عدمه ليس واجبا للوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشئ الواحد قوة وجود نفسه مع حصول  
 وجوده بالفعل وذلك يؤدي الى أن يكون الشئ بالقوة والفعل معا وهما متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) ردا على ما ذكره من الدليل

فقدنا التلبس وصفتهم الامكان وهذا مستلزم للاختلال في ذاته كذا في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل  
 والتقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع أنه في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل  
 وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الأول والامكان في الثاني فان أراد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل  
 فلا نسلم أن الشيء البسيط لو انعدم لكان ١٠٦ امكان الوجوب حاصل لا قبل العدم (قوله فان ما يمكن عدمه فليس بواجب

العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة الاعن صاحب الصناعة واصناف الاكوابل كثيرة فيم ابرهانية  
 وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تتأني بقدر صناعة ظن بالا قاييل البرهانية انما تتأني بقدر صناعة  
 وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيه اقول غير القبول الصناعات لم  
 يمكن فيه اقول الا لصاحب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضع عناني هذا الكتاب  
 فليس هو قول لصانع ابرهانية وانما هو افعال غير صناعية بعضها اشد اقناعا من بعض فلهذا ينبغي  
 أن يفهم ما كتبناه ههنا ولذا كان هذا الكتاب أحق بإسم التهافت من الفرقتين جميعا وهذا كله عندي  
 تعد على الشريعة ولخص عمالي تأمر به شريعة تكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك أن ليس كل  
 ما سكنت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر انه من  
 عقائد الشرع فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم فينبغي أن يمسك من هذه المعاني كل  
 ما سكنت عنه الشرع وبعرف الجمهور ان يقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الاشياء ولا تعدى  
 التعليم الشرعي المصريح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع المكافي في بلوغ ذلك وذلك انه كما  
 ان الطبيب اغنا يفحص من امر الصحة على القدر الذي يوفق في الاصحاح في حفظ صحتهم والمرضى في ازالة  
 مرضهم كذلك الامر في صاحب الشرع فانه اغنا يعرف الجمهور من الامور مقدار ما يحصل لهم به سعادتهم  
 وكذلك الحال في الامور العملية ولكن الفحص في الامور العملية عما سكنت عنه الشرع اتم وخاصة  
 في المواضع التي يظاهرنا من جنس الاعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس  
 ففهم من نفي القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبتوه وهم اهل القياس وهذا بينه هو لاحق في  
 الامور العملية ولعل الظاهرية في الامور العملية أسعد من الظاهرية في الامور العلمية والسائل من  
 المتخصصين في امثال هذه الاشياء ليس يخشون أن يكون من اهل البرهان أو لا يكون فان كان من اهل  
 البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان  
 وعرف بالمواضع التي نبه الشرع اهل هذا الجنس من العلم على ما أدى اليه البرهان وار لم يكن من اهل  
 البرهان لا يخشون أن يكون مؤمنا بالشرع أو كافرا مان كان مؤمنا عرف أن التكلم في مثل هذه الاشياء  
 حرام بالشرع وان كان كافرا لم يبعد على اهل البرهان معانته بالحجج المقاطعة له هكذا ينبغي أن يكون  
 حاصل صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعتنا هذه الالهية التي ما من سكوت عنه فيم امن  
 الامور العلمية لا وقته بالشرع على ما يؤدي اليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام واذ قد تقرر  
 هذا نرجع الى ما كنا سنبه به مدعت اليه الضرورة والافانلة العالم والشاهد والمطلع انما كما نستخير  
 أن نتكلم في هذه الاشياء هذا النحو من التكلم وما وصف ابو حامد الطرق التي منها ثبت المتكلمون  
 صفة العلم وغير ما على أنه في غاية البليات لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها اذ  
 يقاس بينه ما وبين طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك عمل حطبي فقال مخاطبا لاهل الاسفة فاما  
 أنتم ثم قال وحاصل ما ذكره ابن سينا ثم لما حكى قولهم قال راداعليهم فنقول قولكم الى قوله فما الدليل  
 عليه (ثالث) أول ما في هذا الكلام من اختلال حكاية المذهب والحجة عليه ما أورده في من  
 المقدمات التي أوردها على انها كالأرائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك انه لما تبين عندهم  
 ان كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة والاصورة هي المعنى الذي به صار الموجود

الوجود لا يقيد المطلوب لان اللازم منه هو امكان  
 الوجود بمعنى مقابل  
 الوجوب والامتناع وهو  
 ليس بمطلوب والمطلوب  
 امكان الوجود بمعنى مقابل  
 الفعل وهو ليس بلازم وان  
 أراد ما هو مقابل الوجوب  
 والامتناع فلا فساد في  
 اجتماعهما مع الوجود  
 بالفعل بل يجب الاجتماع  
 لان الامكان به هذا المعنى  
 لازم للماهية الممكنة لا منفك  
 عنها بحال (وأما ثانيا) فلان  
 الظاهر من تقريره الاول ان ما ذكره استدلال  
 بامكان عدم شيء عن آخر  
 وامكان عدم شيء عن آخر  
 وان لم يقتض وجود ذلك  
 الآخر بل يكفيه امكانه  
 لكن عدم الشيء عن آخر  
 يقتضي كون ذلك الآخر  
 محلا لما انعدم عنه قبل  
 الانعدام ثم كونه محلا  
 لعدمه وقت الانعدام اذ  
 عدم الموجود عما ليس  
 محلا له غير ممكن ولا  
 يتصور كون الشيء العدم  
 محلا لوجود خارجي فتعين  
 كون ذلك المحل موجودا  
 خارجيا ولا يصح كونه  
 الامكان اعتبارا عقليا بل

الصحيح في الرذيلية أن يقال سلما ان امكان عدم شيء عن آخر يستدعي محلا مجامع لذلك  
 العدم كالجسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه لكن هذا الامكان انما يكون لما يتعلق وجوده بمحل (وأما ما يتعلق وجوده  
 بمحل) فليس له الامكان عدمه في نفسه ومحله ليس الا ذلك الشيء المنعدم وانضافه بعدمه في نفسه وكونه قابلا لانه لا يقتضي وجوده  
 مع عدمه اذ ليس معني انضاف الشيء بعدمه في نفسه ان يبقى ذلك الشيء متحققا ويحصل فيه العدم على قياس انضاف الجسم

بالاعراض الخالصة فيه بل معناه ان ذلك الشيء شمس لم يطهر من الفساد على ما قرناه في كتابه (فان قلت) كل حادث فهو متعلق  
 الوجود بالحمل لانه لا بد من استعداد سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان  
 الاستعداد امر وجودي لا يجوز قياسه بالمعدوم ولا امر امبائي لا يستحق القياس استعداد الشيء بما به فتنه ان يكون محله شيئا متعلق  
 به وجود الحادث وهو الحمل فتم الدليل ويندفع الجواب (قلت) لان لم ان كل حادث ١٠٧ لا بد له من استعداد سابق على

وجوده فانه مبنى على ان  
 المبدأ موجب لاختيار وقود  
 عرفت انه غير ثابت (ولو  
 سلم) ان كل حادث لا بد له  
 من استعداد سابق على  
 وجوده فلان لم ككونه  
 وجوديا وانه بمنع قيامه  
 بذلك الحادث وان سلم  
 ذلك فلان لم قيام استعداد  
 محله فان النفس عندهم  
 حادثه وليس استعداد  
 وجودها فاما ثبوتها  
 ليس لها محل عندهم بل  
 اتمايقوم استعدادها  
 بالنفس الذي تتعلق به  
 النفس فعلق التسدير  
 والتصرف

فحصل في ابطال قولهم بنى  
 البعث وحشر الاجساد  
 واعلم ان الاقوال الممكنة  
 في امر المعاد لا تزيد على  
 خمسة وقد ذهب الى كل  
 واحد منها جماعة (أحدها)  
 ثبوت المعاد الجسماني فقط  
 وان المعاد ليس الا هذا  
 البدن وهو قول نفاة  
 النفس الناطقة المجردة  
 وهم اكثر اهل الاسلام  
 (وثانيها) ثبوت المعاد  
 الروحاني فقط وهو قول  
 الفلاسفة الالهيين الذين  
 ذهبوا الى ان الانسان

موجود او هي المدلول عليها اما بالاسم والجدوعنا يصدر الفعل الخاص بوجوده وجوده وهو الذي دل  
 على وجوده انصوري في الموجود وذلك انه لم يبق الجوهر فيها قوى فاعلة خاصة بموجوده وجود  
 وقوى منفصلة اما خاصة وامام مشتركة وكان الشيء ليس يمكن ان يكون منفعة بالشيء الذي هو به فاعل  
 وذلك ان الفعل تقبض الانفعال والاضداد لا تقبل بعضها بعضا وانما يقبلها الحامل لها على جهة  
 التعاقب مثال ذلك ان الحرارة لا تقبل البرودة وانما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بان تنسلخ عنه  
 الحرارة ويقبل البرودة وبذلك كس فلما افقوا حال الفعل والانفعال به هذه الحال وقفوا على ان جميع  
 الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة ووجدوا ان الجوهر  
 الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كانه في الكون اذ كان غير مجزئ عنه بالفعل فلما  
 نصفوا صور الموجودات تبين لهم انه يجب ان يرتقي الامر في هذه الجواهر الى جوهر بالفعل عرى من  
 المادة فلم يكن ان يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا ولا بلحقة كلال ولا تعب ولا فساد اذ كان هذا  
 اغالحق الجوهر الذي بالفعل من قبل انه كان الجوهر الذي بالقوة لامن قبل انه فعل محض وذلك انه  
 لما كان الجوهر الذي بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل لزم ان ينتهي الامر في  
 الموجودات الفاعلة المنفصلة الى جوهر هو فعل محض وان ينقطع التسلسل بهذا الجوهر وبيان وجود  
 هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به هو موجود في المقابلة الثامنة من  
 الكتاب الذي يعرفونه بالسماع الطبيعي فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم  
 في كتبهم نظروا في طبيعة الصور والحركة الهيولانية فوجدوا بعضها اقرب الى الفعل وأبعد بها بالقوة  
 لكونها متبرئة عن الانفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها واقوال النفس من هذه  
 الصور وأشدها تبرأ عن إعادة بحاسة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية أو ليس من الصور  
 المادية ولما التفتوا من الصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرئة عن الهيولى علموا ان العلة  
 الادراك هو التبري من الهيولى ولما وجدوا العقل غير منفعل علموا ان العلة في كون الصورة جادا  
 او مدركة ليس شيئا أكثر من انها اذا كانت كمال ما بالقوة كانت جادا او غير مدركة واذا كانت كمالا  
 محضا لا تشوبها القوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني وأقضية طبيعية ليس يمكن ان يتبين  
 في هذا الموضع اثنين البرهاني الا لواجتمع ما شأنه ان يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك  
 شيء يعرفه من ارتاض في صناعة المنطق أو في ارتياض وأنه غير ممكن فن هذا النصوص الطرق وقفوا  
 على ان ما ليس منفعلا أصلا فهو فعل وليس مجسم لان كل منفعل مجسم عندهم في مادة فوجه  
 الاعتراض على الفلاسفة في هذه الاشياء انما يجب ان يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه  
 الاشياء لافي هذه الاشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل فهذا وقفوا على ان هي ناموجودها هو  
 عقل محض ولما رأوا ايضا النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشيء بالنظام  
 الصناعي علموا ان ههنا عقلا هو الذي أفاده هذه القوى الطبيعية ان يجري فعلها على نحو فعل العقل  
 فقطعوا من هذين الأمرين على ان ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات  
 الترتيب والنظام الموجود في أفعالها وعلموا ان هذا كله ان عقله ذاته هو عقل الموجودات كلها وان مثل

بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وانما البدن آله الخاتمة تهمة له وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها (وثالثها) ثبوت المعادين  
 الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام الغزالي والخليلي والراغب  
 وأبي زيد الدبوسي وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شي منهما وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يستجسم ولا يجنهم لافي  
 الملة ولا في الفلسفة (خامسها) التوقف وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت ان النفس



هي المزاج فتقدم عند الموت لتستحيل اعادةها اوهي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حيث نزل وما كان الغرض ابطال ما ذكره الحكاء فيمخاطفة وافية الشريعة المطهرة فتقدم تقرير مذهبهم وما اعتدوا عليه من شعبهم التي بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في امر المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحاني (الثاني) في المعاد الجسماني (اما المقام الاول) فتقرر بركلامهم فيه هو انهم قالوا ان للنفس والانسانية لذة والمآر وحالين لان اللذة ١٠٨ هي ادراك وتبيل لوصول ما هو كمال حيث هو كمال وخير والالم

ادراك وتبيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر وكما ان لكل قوة من القوى البدنية كالاوآفة بمخاضان بها فان للذات نفسة كمالا هو تمكيفها بكيفية الجسمانية مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي شئ حار او كانت حادثة في العضو لا عن سبب حاجي فان كليم ما في اعادة اللذة متساويان وللباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة والسامعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والنفحات المتناسبة واللامسة كمال هو ادراكها للكميات المناسبة ومسهالها لطوح اللينة والساعة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة يخصان بها وكما لما ان يتنزل فيها مصور الموجودات مبتدأ من المبدأ الاول حل ذكره وسالك الى العقول ثم النفسوس السماوية ثم الاجرام العلوية بهياتها وقواها ثم مادون ذلك الى ان يتمثل فيها صور جميع معلوماته المترتبة مثلا

هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وانه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو ان يقال كل عقل فاما ان يعقل ذاته او غيره او يعلو ما عليه من شئ من شئ من غير ما يعلم انه يعقل ذاته فليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على تأوله فليس يصح وذلك ان القياس لا يصح الا حتى يتبين المستثنى منه والارزوم بقياس حلي اما زائد واما اكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا ان كان ما ليس بعقل وهو في مادة قياس في مادة فهو يعقل وذلك اذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا انها عندهم متناهي ونسبها هذا الرجل اليهم على انها عندهم اوائل او قريسة من الاوائل واذا ناول ما قلناه كان قياسا صحيحا الشك كل صحيح المقدمات اما صحة شكها فان الذي استثنى منه هو مقابل التالي فأتيج مقابل المقدم لا كما زعم هو انهم استثنوا مقابل المقدم وانحووا مقابل التالي لكن لما كانت ليست اوائل ولا هي مشهورة ولا تقع في بادئ الرأي بها تصديق أتت في غاية الشناعة لاسيما عندهم لم يسمع قط من هذه الاشياء فقلنا قد شوش العلوم هذا الرجل تشوش بشاعظية اخرج العلم عن أهله وطريقه (قال ابو حامد) اتقن الثاني قولنا انا وان لم نقل الى قوله ولا مانع منه (قلت) استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيئا شنعاء وهو ان البارى تعالى ليس له ارادة لا في الحادثات ولا في الكل لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس ثم حكى عنهم ثم اتهم قالوا من كونه فاعلا يلزم ان يكون عالما والفلاسفة ليس يتقون الارادة عن البارى تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان الارادة البشرية اغما هي لوجود نقص في السر يد وانفعال عن المراد فاذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكل ماصدر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضروري طبيعي اذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لانه اذا قلنا انه يعلم المصدين لزم ان يصدر عنه الصندان معا وذلك محال فصدور واحد الصندان عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة فكذلك ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم يريد عن علمه ضرورة واما قوله ان الفعل قسمان اما طبيعي واما ارادي فباطل بل فعلة عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه ولا ارادي باطل لاقبل ارادي منزعه عن النقص الموجود في ارادة الانسان ولذلك اسم الارادة معقول عليه ما يترك الاسم كما ان اسم العلم كذلك اعنى العلمين القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لهما عن المراد فهي معلولة عنه وهذا هو المفهوم من ارادة الانسان والبارى تعالى منزعه عن ان يكون فيه صفة معلولة فلا يفهم من معنى الارادة الا ضرورية الفعل مقتربا بالعلم وان العلم كما قلنا بالاضدين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالاضدين ففعلة احد الاضدين دليل على ان هذه صفة اخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني (قال ابو حامد) وهو اننا سلم الى قوله لاجواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه ان يقال ان الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ماصدر عن ماصدر منه وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ماصدر فان كان الاول في غاية العلم فيجب ان يكون عالما بكل ماصدر عنه بواسطة او بغير وساطة وليس يلزم عنه ان يكون علمه من جنس علمنا لان علمنا ناقص ومتاخر عن المعلوم (ثم قال ابو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل

يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاهام واقفا هي ان تكون منتقشة بصددها هو الواقع لو اورد عليهم بان تمثل المعقولات لو كان كمالا للنفس الانسانية لاشتاق الى حصوله عند فقهه والتذت بوجده وانه تألمت بحصول الحبل المضاد له فان كل قوة تلتذ بكما لا تها وتشتاق الى حصولها وتؤلم بحصول اضدادها كاشتياق القوة الباصرة الى النور وتؤلمها بالظلمة واجابوا بان اشتغال النفس بالهوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقهها

والاكتفاء بها عند وجودها واذا كان الكمال لما كانت مستمرة في الوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من الحسوسات لم تكن مدركة لها ووصول المتأني مع عدم ادراكه لا يوجب التألم به كالتدريج اعرض على النار فانه لا يحس بالآلما اذا فارقت البدن واشتغل عنها شغله شعرت بالبلاء العظيم دفعة كالتدريج اعرض على النار اذا زال خدره بغيره ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كمالها في حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فاذا فارقت البدن عند خروجه ووجهه عن صلاحية تدبير النفس ١٠٩ وكونه آلة لها سلطان مزاجه يبقى كمالها المكتسب فيها لأن

جوهر النفس الذي هو  
العلة القابلة لذلك الكمال  
موجود بعد المفارقة لما  
عرفت فيما سبق من أنه  
النفس باقية بعد خراب  
البدن والعقول الفعالة  
وهي العلل الفاعلة لها باقية  
أيضا وهي كانت العلة  
القابلة والفاعلة للشيء  
موجودتين ووجب حصول  
ذلك الشيء والالزم تخلف  
المعلول عن العلة التامة  
وهذا ظاهر الاستحالة  
فثبت أن ما هو كمال للنفس  
حاصل لها بعد مفارقة  
البدن اذا حصلت حال  
تعلقها به ولا شك في أن  
هذا الكمال خير بقياس  
الهارات من مدركة لحصول  
هذا الكمال لها من حيث  
هو كمال وخير فاذن هي  
مستند بذلك بعد المفارقة  
وكذلك حال الآلهة فان  
النفس اذا عرفت في  
حياتها الدنيا بالاكتساب  
النفسي أن لها كمالا ولم  
تكتسبه بل اكتسبت  
ما يضافه وهو الجهل المركب  
أول ما اكتسب شيئا منها  
بل اشتهت بمصرتها  
عن الكمال من الأمور

لوقد بنا الى قوله اشرف من العلة (قلت) هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المعقول بالاشتياع ثم  
اجاب هو فقال قلنا هذه الشناعة الى قوله بالارادة (قلت) يريد انه يجب عليهم أن كانوا من أوجبوا انه  
يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كما قالوا بشناعة أخرى من قدم العالم ونفي  
الارادة وهم لم ينفيوا الارادة وانما نفيوا الجزء الناقص منها ثم قال لم تذكر على من قال الى قوله وهذا  
لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين  
قوله ان لا يعرف الا ذاته وانه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان الباري  
تعالى هو الموجودات كلها وانه المنعم بها فلا معنى لشكره والقول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا  
الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد الذين لا يجتمعهم ما جئنا ولا  
بينهم ما شاركوا بالجملة فكل كلمة في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقوله من يقول من  
الفلاسفة انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وجعله المقدمات التي يحكيها عن ابن سينا في  
تثبيت هذا المذهب ويستعملها هو ايضا في معانته هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الانسان  
ويروى من نقلتها الى الباري تعالى وذلك لا يصح لان المعرفتين مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقوله ابن  
سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على نحو علم الانسان  
بالشيء الذي يعقله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو  
التصور بالعقل وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات برده عليه أوجبنا ذلك ان كل من يفعل من  
الناس فعلا يلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم ان  
يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الاول ونقول له ان هذا الأمر موجود في الذي يفعل  
بارادة فكيف اذا وضعتم عالما لا يفعل بارادة وانما قال هذا لان الذي اعتمدوه في تثبيت العلم للباري  
تعالى بتثبيت الارادة له ولهذا قال فهو لا يلزم لاجواب عنه يعني في انه ليس يلزم أن يكون الاول يفعل  
عندهم من الغير الا الفعل الذي لم عنه أولا وهو العلة الثانية والمعلول الاول وكذلك ما حكى عنه من  
انه لو كان يفعل ذاته ولا يفعل غيره لكان الانسان اشرف منه وعلة وجود الاقتناع في هذا القول بأنه  
متى توهم الانسان انسانين أحدهما لا يفعل الا ذاته والآخر يفعل ذاته وغيره حكم ان الانسان الذي  
يعقل ذاته وغيره اشرف من الانسان الذي يعقل ذاته ولا يفعل غيره وأما من عقله باشتراك الاسم مع  
هذا العقل من قبل ان أحدهما فاعل لا منفعل والآخر منفعل لا فاعل فليس تصح هذه النقطة ولما  
احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها في كل ذي عقل وهو ان الذي أكبر علما اشرف وكان فيما زعم ان  
نفي الفلاسفة الارادة وتوهم الحدوث هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدر وأن لا يثبتوا ان الاول يعلم  
غيره لانه انما يعلم الفاعل العاقل مقوله الذي هو غيره من حيث هو مراد له قال ان هذه الشناعة انما  
تلزم الفلاسفة فقط برئكون المعلول الذي هو الانسان اشرف من العلة الذي هو الخالق تعالى لانهم  
اذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الارادة واذا انتفت الارادة انتفى العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد  
تقدم انه ليس بصحيح اعني نفي الارادة عن الباري تعالى وانما ينفيون الارادة المحدث ولما احتج عن ابن  
سينا بمقدماته وبن انها عامة للعالمين المحدث والآزلي أخذ يحتج عليه بما نقوله الفلاسفة في هذا الباب

الدنيوية والذات الحسية فاذا فارقت تأملت بتقصائنا الاشياء الى الكمال الغائب عنها وعدم الاشياء في حياتها الدنيا  
الى كمالها الغائب وعدم التألم بفواته لاشتغالها عنه بالحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية الحاصلة للنفس أقوى من اللذة  
الجسمانية لوجوه (الاول) انه كلما كان ادراك الملائمة بالقوة العقلية أشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمذكور بالقوة العقلية اشرف  
من المذكور بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية أقوى وأتم من اللذة الجسمانية لكن المقدم حق والتالي مثله (أما الشرطية) فلان

التي هي ادراك الملائكة وأما أن المتقدم حتى إلى الجزأ الأول منه فلأن القوة الجسمانية لا تدرك إلا السطوح والظواهر مقتصر عليها  
والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهراً شئياً وباطناً فتميز بين الماهية وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء  
الفصلي والباطن عندها كإظهار في الإدراك ولا شك أن الإدراك الذي لا يقتصر على شئ أقوى من المقتصر عليه (وأما الجزء  
الثاني منه) فلأن مدركات القوة

من الفرق بين العالين وهو شئ لازم له في الحقيقة فقال ثم يقال هم تذكرون على من قال من الفلاسفة  
أن ذلك ليس بزيادة شرف فإن العلم أغا احتاج إليه غيره إلى آخر ما كتبه وتخصه أن هذه الإدراكات  
كلها إن كانت لتقص في الأدنى فالأدنى تعالى منزلة عنها فهو يقول لا ينبغي سبانه كما اتفقت مع أصحابك  
أن كونه لا يدرك الجزئيات ليس لتقص فيه إذ كان قد قام البرهان عندك على أن إدراك الجزئيات هو  
لموضع نقص في المدرك كذلك عدم إدراك الغير ليس يلزم أن يكون لتقص فيه إذ كان إدراك الغير هو  
الذي يكون لموضع نقص المدرك والاتصال عن هذا كله أن علمه ليس ينقسم فيه الصدق والكذب  
المتقابلان بل الذي ينقسم الصدق والكذب هو العلم الإنساني مثال ذلك أن الإنسان يقول فيه أمان  
يعلم الغير وأمان لا يعلمه على أنه مائة متقن أن إذا صدق أحدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه  
الأمران جميعاً أي الذي يعلمه ولا يعلمه أي لا يعلمه يعلم يقتضي نقصاً وهو العلم الذي لا يدرك كيفية إلا  
هو وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي  
يقتضيه أصول الفلاسفة القديمة منهم وأما من فصل فقال أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير  
محيط بغيرهم ولا لازم لأصولهم فالعلوم الإنسانية كلها أفعال وتأثيرات عن الموجودات  
والموجودات هي المؤثرة فيهم أو علم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفصلة  
عنه وإذا تقررت هذه فقدت الراحة من جميع المشاحة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وفي  
الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولكن على كل حال فلنذكر نحن هذه الأبواب وننبه  
فيها على ما يخصها ونذكر ما سلف من ذلك (المسألة الثالثة عشر) في تميزهم عن إقامة الدليل على  
أن الأول يعرف ذاته فتقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته إلى قوله عن الخبط والخيال (قلت)  
من أعجب الأشياء دعواهم أن حدوث العالم يلزم عنه أن يكون عن إرادة والحوادث تجدها تحدث عن  
الطبيعة وعن الإرادة وعن الاتفاق أما التي تحدث عن الإرادة فهي الأمور الصناعية وأما التي تحدث  
عن الطبيعة فهي الأمور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث إلا عن إرادة إكانت الإرادة مأخوذة  
في حده ومعلوم أن حدوث الحادث هو الموجود بعد عدمه والعالم أن كان حادثاً فهو حادث من حيث هو  
موجود طبيعي عن مبادئ أمور طبيعية أخرى منه تحدث من مبادئ صناعية وهي الإرادة ولكن إذا  
ثبت أنه يحدث عن فاعل أول أثر وجوده على عدمه وجب أن يكون مريداً وأن كان لم يزل مؤثراً لوجود  
والمريد كما قال يلزم أن يكون عالمًا فقد شاركهم الفلاسفة في هذا الأصل والقول كله الذي حكاه عن  
المتكلمين إنما صار مقنناً لأن فيه تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية أما قوله عن الفلاسفة أنهم  
يرون أن ما يصدر عن الباري تعالى يصدر على طريق الطبع فقول باطل عليهم والذي يرون في الحقيقة  
أن صدور الموجودات عنه هو بجهة أعلى من الطبيعة والإرادة الإنسانية فإن كلا الجهتين بلحقتها  
بالمقصود وليس يقتضيان الصدق والكذب إذ قام البرهان أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه  
سبحانه صدوراً طبيعياً ولا صدوراً إرادياً على نحو مفهوم الإرادة هي إرادة في الحيوان هي الحركة  
وإذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد  
وهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه والبرهان على أنه مريد عالم

العقلية والنفوس السماوية  
والحسن لا يدرك شئاً من  
ذلك بل مدركاته الأجسام  
والأعراض الحسية  
المتغيرة فبين المدركين  
في الشرف برون بعيد جداً  
(الثاني) من تلك الوجوه  
أنه لو لم تكن القوة العقلية  
أقوى من المذلة الحسية  
لكان حال البهائم من  
الخير وغيرها أما مساويا  
لحال الملائكة أو الطيب  
والثاني ظاهر الفساد  
فالمقدم مثله (الثالث)  
منها أن لذات الغلبة ولو في  
أمر محسوس كاشتطيرج  
واندروما يجري مجراها  
من اللاب مؤثرة عند  
الإنسان على لذات وظن  
أنها أقوى للذات الحسية  
فإن الذي يحرك استظهاراً  
في شئ من ذلك يوجب له  
أن يكون غالباً إذا عرض  
له معطوم أو متحرك ربما  
رفضهما وإن للذات نيل  
الحشمة كالجهاد وغيره  
مؤثرة أيضاً على آثار كبير  
النفوس على الحشمة يختار  
ترك كثير من اللذات  
الحسية على ترك ذلك وإن  
لذات البهائم غير على نفسه  
فيما يحتاج إليه ضرورة  
مؤثرة عند الكرم على لذات التمتع به وكل ما هو أشرف عند شخص فهو والذات بآنياس

بالضدين

بالضدين

إليه فهذه الذات الباطنة مستعملة على الحسية الظاهرة وإذا كانت الذات الباطنة وإن لم تكن عقلية مستعملة على الذات الحسية  
فالعقلية في استعمالها علم الأولى وقس على ذلك حال الأمن وتفصيل كلامهم في أحوال النفوس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها  
عن البدن هو أن النفس إن اكتسبت الاعتقادات الحقة فإن لم تكن سبب عقارتها لبدن هيأت رديئة وأخلاقاً ذميمة توجب الميل

الى الشهوة البدنية والمذات الحسية الثالث يوجدان ذاتها كذلك التذات باقية وابقيت بافراك كمالها ابتهاسا جرميا كالمؤمن  
المتقي على رأينا وان اكتسبت هيئات رديئة فلا يستقيم اليه بدن ومباشرة الارذائل المقتضية للطبيعة وميله الى المشتهيات الغائبة  
تأملت تأمل اعظي واشتقت الى مشتهياتها التي ألقت بها وقد حيل بالموت بينها وبين 111 مات شهيد فتسكون كالعاشق الى جود

الذي لم يبق له رجاء الوصول  
ولكن هذا التألم لا يدوم  
بل يزول آخر الامر لان  
نسمة الحياة التي حصلت  
لها لاسية الامور الدنية  
زهي تزول بزوال ما استغيدت  
منه من الامزجة والافعال  
وهذه الهيات مختلفة في  
شدة الرذاعة وضعفها  
ومرعة الزوال وبطائه  
وبخلاف التعذب بها بعد  
الموت في الحكم والكيف  
وهذا كالمؤمن الفاسق على  
رأينا وان لم تكن تسبب  
الاعتقادات الخفية فان  
عرفت بالاكتساب  
النظري ان لها كمالا  
تأملت بعد المفارقة  
لاشتياقها الى الكمال  
الفائت عنها سواء اكتسبت  
ما يضاد الكمال فصارت  
حاحدة له من حيث  
الماهية وان كانت معترفة  
به من حيث الانية او  
اشتغلت بما صرفها عن  
اكتساب الكمال مما  
ليس بمضاد له فصارت  
معرضة عنه اولم تشغل  
بشيء لكنها تكاملت في  
اقتضاء الكمال فصارت  
مهملة اياه واسوؤهم  
حالا هم الذين اكتسبوا

بالعندين فلو كان فاعلام من جهة ماهو عالم فقط لفعل العندين معا وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله  
أحد العندين باختيار ومما يلحسون به في هذا الباب قولهم ان كل فعل اما ان يكون بالطبع أو بالارادة  
وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة وقع على معان اولها  
صعود النار الى فوق وهوى الارض الى اسفل وهذه الحركة اثنتا عشرة عن الموجود اذا لمعه امر عارض  
وهو كقول الشئ في غير موضعه وهناك كالمري قدسوا الباري سبحانه منزعة عن هذا الطبع وبطلقون  
أيضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي مثل الافعال التي تصدر عن الطباع فيهم منهم  
بفسب هذه الطبيعة الى انما عقل وبعضهم يقول بان ليس لها عقل وانما تفعل بالطبع وهم يقولون انها  
صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالامور الصناعية التي تتحرك من ذاتها وتصدر عنها أفعال مرتبة  
منظمة ولذلك يقول أرسطاطاليس رئيسهم انه من الظاهر ان طبيعة العقل مستولية على الكل فاما  
أبعد هذا الاعتقاد مما قولهم به أبو حامد وأما من يضع حكما كليا ان العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر  
عنه فانه يلزمه ان من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد اُطل على ابن سينا قوله انه يعرف غيره  
بما ساق عليه من صحيح الفلاسفة في ذلك ألزمه ان يكون الاول لا يعرف ذاته والالزام صحيح وأما ما حكاها  
عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن ان  
يكون متافه وقول اقلنا في مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك ان من ليس بحي فليس هو ميتا الا ان  
يكون شأنه ان يقبل الحياة الا ان يريد ميت ما يدل عليه لفظ موات وجماذ في شئ فيقسم هذا التقابل  
المصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما ان يكون حيا واما جامدا هذا اذا فهم منا من الحياة انها  
مقولة بامتناعك الاسم على الازلي والفاسد واما قوله فان عادوا الى ان كل ماهو يرى عن المادة فهو  
عقل بذاته في عقل نفسه فقد قلنا ان ذلك صحيح لا يبرهان عليه فانه قد سلف من قولنا وجوب برهانهم عليه  
بما سبق مما سبق من قوة البرهان علمه اذ اوضح في هذا الكتاب أعني انه تنقص قوته ولا بد من الشئ اذا  
خرج من موضعه الطبيعي وأما ما حكاها ايضا عن احتجاج الفلاسفة في هذا القول ان الموجود اما ان  
يكون حيا او ميتا والحى أشرف من الميت والمبدأ أشرف من الحى فهو حى ضرورة فاذا فهم من الميت  
الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة واما قوله انه يمكن ان يصدر عما ليس بحي حياة وعن ما ليس  
بما علم ويكون اشرف للبدن انما هو من جهة ماهو مبدأ الكل فقط فقول كاذب لانه لو جاز ان يصدر  
عما ليس بحي حياة لجاز ان يصدر عما ليس بعوجود موجود بل جاز ان يصدر أى شئ اتفق من أى شئ  
اتفق ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لافى الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا في النوع وأما  
قوله ان قولهم ان ماهو أشرف من الحى فهو حى بمنزلة قول الفاضل ماهو أشرف مما له سمع وبصر فله سمع  
وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم ينفون عن المبدأ الاول السمع والبصر واذا جاز عندهم ان يكون ماهو  
أشرف من السميع والبصير ليس بسميع ولا بصير يجوز ان يكون ماهو أشرف من الحى ومن العالم  
غير حى ولا عالم وأيضا كما يجوز عندهم ان يصدر عما ليس له بصر ماله بصر كذلك يجوز ان يصدر عما  
ليس له علم ماله علم وهذا الكلام سفسطائي مغلط جدا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر  
أشرف مما له سمع وبصر لا باطلاق بل من جهة ماله ادراك أشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان  
العلم ليس فوقه شئ في الشرف لم يجز ان يكون ما ليس به علم أشرف مما هو عالم مبدأ كان او غير مبدأ

ما يضاد الكمال لانهم يمتدبون دائما بخلاف الباقيين ثم ان هؤلاء الثلاثة ان تطلعت بهيئات بدنية رديئة تأملت بها ايضا على حسب  
رذاعة تلك الهيات وان لم تتطأخ لا يكون لهم تألم بهذا الوجه ولكن التألم الذي بسبب تلك الهيات لا يدوم بل يزول بزوال تلك  
الهيات الموجبة له وان لم تعرف بالاكتساب النظري ان لها كمالا فان تطلعت بهيئات رديئة اكتسبت بالاسية البدن تأملت مدة  
بقراءة تلك الهية على حسب رسوخها فيهم يتم يزول التألم بزوال تلك الهية وان لم تتطأخ فهي من أهل السلامة وان لم تسكن من أهل



لسعادة خلقها عن أسباب الآفة والالام والخلاص فوق الشفاء فهي في سعة من رحمة الله تعالى والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس  
 الله وهم الذين يغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصالح والزهاد وبعضهم  
 ذهب الى أن أمثال هذه النفوس متعلق بأجسام آخر لا تملكها الايجوز أن تكون معطلة عن الادراك اذ لا عقل في الوجود ولا تدرك  
 غير الجسمانيات حتى تستغنى في ادراكها ١١٢ عن جسم يكون موضوعا للتخيلا ولا فعل لها غير الادراك فلا بد من أن

تتعلق بأجسام آخر لا على  
 أن النفس بعد المفارقة  
 عن البدن تصير نفسا مجردا  
 آخر مدبرة له فان ذلك  
 عين مذهب التناسخ وهم  
 لا يقولون به بل على أن  
 ذلك الجرم يكون موضوعا  
 للتخيلا فان التخييل  
 لا يمكن الا بالاشياء جسمانية  
 ثم تخيل الصور التي كانت  
 معتقدة عندها فان كان  
 اعتقادها في نفسها  
 وأفعالها التي شاهدت  
 الخيرات الاخرية على  
 حسب ما اعتقدتها في  
 حياتها الدنيا والافشاهدت  
 العقاب كذلك والجسم  
 الذي تتعلق به هذه  
 النفوس اما أجرام سماوية  
 أو أجرام متولة من الهراء  
 والادخنة ولا يكون مقارنا  
 لمزاج الجوهر المسمى روحا  
 ثم انه اضطرب قول الشيخ  
 أبي علي في قدره الى الذي  
 يحصل به السعادات  
 الاخرية ففي بعض كتبه  
 اكدني بالنفط في الفوارق  
 وفي بعضها قال وأما قدر  
 العلم الذي يحصل به هذه  
 السعادة فليس يمكنني أن  
 أنض عليه نصا الا

وذلك أن المبادئ لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يجر أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم كالحال  
 في المعلومات وغيرها فغير العالم شرفية المبدأ ليس يمكن أن تفصل شرفية العلم الا لو فصلت شرفية  
 المبدأ الغير العالم شرفية المبدأ العالم وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ أشرف من فضيلة العلم ولذلك  
 وجب أن يكون المبدأ الذي في غاية الشرف في الغاية من الفضيلة وهي العلم وأما الفرق القوم من أن  
 بعضه وبالسبع والبصر لانه يلزم عن وصفه ما أن يكون ذات نفس وأما وصف نفسه في الشرع بالسميع  
 والبصير تنبها على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة ولم يمكن في تعريف هذا المعنى  
 للجمهور الا بالسبع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع  
 المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوين الى العلم بالشرعية بجميع ما تضمن هذا الفصل  
 عمومه وتمافت من أبي حامد فابالله وأنا اليه راجعون على زل العلماء ومما يحتمل لطلاب حسن الذكر في  
 أمثال هذه الاشياء أسأل الله أن لا يجعلنا من حجب بالدين من الاخرى وبالادنى عن الاعلى ويحتمل لنا  
 بالمسنى انه على كل شيء قدير (المسئلة الثالثة عشر) في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف  
 الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك الى قوله ولا يوجب  
 ذلك تغير في ذات العالم (قلت) الاصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس  
 أحد العلمين على الثاني وذلك ان ادراك الانسان للاشخاص بالحواس وادراك الموجودات القائمة  
 بالعقل والعلية في الادراك هو المدرك نفسه فلا يشك في تغير الادراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعدد  
 وأما جوابه عن ذلك بأنه يمكن أن يكون هذا علم نسبة المعلومات اليه نسبة المضافات التي ليست  
 الاضافة في جوهرها مثل الجبين وأشمال في ذي الجبين والشمال فشي لا يعقل من طبيعة العلم الانساني  
 فهذه المعاندة معاندة سفسطائية وأما المعناد الثاني وهو قوله ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات  
 فانه يلزمهم انهم اذا أجازوا على علمه تعدد الانواع فليجوزوا تعدد الاشخاص وتعدد احوال الشخص  
 الواحد بعينه فمعناد سفسطائي فان العلم بالاشخاص هو حس أو خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجدد  
 الاشخاص أو احوال الاشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدد وعلم الانواع والاجناس ليس  
 يوجب تغير العلم انما يوجب وانما يتحدد في العلم المحيط بهما وانما يجتمعان اعني الكلية والجزئية في معنى  
 التعدد وأما قوله ان من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالاجناس والانواع من غير أن  
 يكون هذا ك تعدد واختلاف بقتضيه اختلاف الانواع والاجناس وتبعاده ما به بعضهما من بعض فقد  
 يجب عليه أن يجوز علما واحدا محيطا بالاشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة  
 من قال انه ان وجد عقل محيط بالانواع والاجناس وهو واحد فقد يجب أن يوجد جنس واحد محيط  
 محيط بالاشخاص المختلفة وهو قول سفسطائي لان اسم العلم مقول عليه ما ياشترك الاسم وقوله ان  
 تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصغرون علمه  
 تعالى بالموجودات لا بكل ولا جزئي وذلك أن العلم الذي هذه الامور لازمة له هو عقل متفعل  
 ومعلوم والعقل الاول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الانساني فن جهة ما لا يعقل غيره  
 من حيث هو غير هو علم غير متفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم ماعل وتلخيص

بالقريب (وأظن) ان ذلك ان يصور الانسان المبادئ  
 المفارقة تصورا دقيقا ويطبقها بغيرها فانيا و يعرف العمل الغائبة للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى  
 ويتقرر عندها حقيقة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى أقصى الموجودات الواقعة في  
 ترتيبه ويتصور الغائبة ويكتفي بها في حق ان الدات المنة مة على الكل أي وجوديها هو أو أية وحدة تخصها وانها كيف تعرف

مذهبهم

عقبي لا يلبثها أكثر وتغير بوحدة من الوجود وكيف نسبة ترتيبها في الوجودات اليها ثم كمال الازداد الناطق - ثم صار الازداد ذلك - عاذا  
 استعداد او كما به ليس يتبرأ الانسان من هذا العالم ولا من الاخر الا ان يكون اسكدا - لا قن مع ذلك العالم فصار له شوقي وعشقي لما هناك  
 فسد من الانتفات الى ما خافه جملة هذا جملة ما يقولون به في امر الله بالرحاني واعترض عليهم باننا لانسلم ان الذات ادراك ما هو كمال  
 وخير عندنا المدرك من حيث هو كذلك ونحمد بدهاية لا يدل على ان الذات ما ذكر ١١٣ وانما يلزم لو كان حذالها بسبب نفس

الامر وهو ممنوع وعدم  
 انشكالك أحد - دجاء عن  
 الاخر لا يدل على الاتحاد  
 على ان عدم الانفكاك  
 ايضا ممنوع والاعتماد على  
 التجارب الظنية غير مفيد  
 لان الاستقراء وان كان  
 لا كثيرا الجزئيات لا يفيد  
 العلم بل واز وجود جزئي حالة  
 بخلاف ما وجد بالاستقراء  
 (لا يقال) عدم الانفكاك  
 ضروري حاصل بالتجربة  
 لا نظري يستدل عليه  
 بالاستقراء ليتوجه عليه  
 ما ذكر لا مانع الضرورة  
 وأي دليل يدل عليها ثم  
 ان سلمنا ان ادراك ما هو  
 كمال لذة في الجملة ولكن  
 لانسلم ان كل ادراك لكل  
 ما هو كمال لذة بل اللذة  
 انما هو ادراك الكمال  
 الجسماني فان ادراك  
 الكمال الجسماني يجوز  
 ان يكون مخالفا للحقيقة  
 لادراك الكمال الغير  
 الجسماني ولا يلزم من كون  
 أحدهما لذة كون الآخر  
 كذلك ولو سلم ان ادراك  
 الكمال مطلقا جسمانيا  
 كان أرغبه لذة ولكن  
 لانسلم ان النفس باقية بعد  
 خراب البدن وما استدلتوا به

مذهبهم انهم لما وقفوا بالبراهين على انه لا عقل الاذاته فذاه عقل ضرورة ولما كان العقل بظاهر عقل  
 انما يتعلق بالموجودات لا بالعدم وقد قام البرهان على انه لا موجود الا هذه الموجودات التي  
 نعلمها نحن فلا بد ان يتعلق علمها اذ كان لا يمكن ان يتعلق بالعدم ولا هنا نصف آخر من الموجودات  
 يتعلق بها واذا وجب ان يتعلق بهذه الموجودات فاما ان يتعلق بها على نحو يتعلق علمنا بها او اما ان يتعلق  
 بها على وجه اشرف من يتعلق علمنا بها او يتعلق علمنا بها على نحو يتعلق علمنا بها ام يستحيل فوجب ان يكون  
 يتعلق علمنا بها على نحو اشرف ووجوداتهما من الموجود الذي يتعلق علمنا به لان العلم الصادق هو الذي  
 يطابق الموجود فان كان علمه اشرف من علمنا فله الله يتعلق من الموجود بجهة اشرف من الجهة التي  
 يتعلق علمنا بها فلا موجود اذن وجود اشراف ووجود اخس والوجود الاشراف هو علة  
 الاخس وهذا معنى قول التسد ما ان الباري تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها  
 ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم الراغبين في العلم ولا يجب ان يكتب  
 هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التلميم الشرحي ومن أثبت في غير موضعه فقد  
 ظلم كيان من كتمه عن أهله فقد ظلم فاما ان الشيء الواحد له احوال من الوجود فذلك معلوم من النفس  
 (الاعتراض الثاني) قال أبو حامد هو ان يقال الى قوله فليكن كذلك في حقه والله اعلم (قلت) حاصل  
 هذه المعاندة الاولى للفلاسفة وهي معاندة بحسب اقوالهم لا بحسب الامر في نفسه هو ان يقال لهم من  
 اصولكم ان هذه اقسام الحوادث وهو الفلك فن ان انكرتم ان يكون القديم الاول محلا للحوادث  
 والاشعرية انما انكرت ذلك من قبل ان كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معاندة جديدة  
 فان الحوادث منها ما لا تحل القديم وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادثية وهي منها ما تحله وهي  
 الحوادث التي لا تغير جوهر المحل لها كالحركة في المكان والجسم المتحرك وكالاشعة والاضاءة والقديم  
 انضمامه ما لا تحله حركة اصلا ولا اجادات اصلا وهو ليس بجسم ومنها ما تحله بعض الحركات وهو القديم  
 الذي هو جسم كالاجرام السماوية فاذا كان هذا التفصيل تدعيه الفلاسفة فهذه المعاندة هي معاندة  
 باطلة لان الكلام انما هو في القديم الذي ليس بجسم ولما اتى به الماندة للفلاسفة اتى بحجاب الفلاسفة  
 في ذلك وحاصله انهم انما معاندة ان يوجد له علم حادث من قبل ان العلم الحادثية لا يتخلو ان يكون من  
 ذاته او من غيره وان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث فهو معاندة في قولهم انه لا يصدر عن  
 القديم حادث بوضعهم الفلك قديما ووضعه ان الحوادث تصدع عنده وانقصا لهم عن هذا هو ان  
 الحادث ليس يمكن ان يصدر عندهم عن قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عن قديم مجزؤه ومحدث  
 في حركته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق  
 وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم  
 فاما عندهم قديمة بالنوع حادثية بالاجزاء فن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ومن جهة اجزائها  
 الحادثية تصدعها حوادث لانها لا لها واعانها مع العالقة وجود الحوادث في الاول لانه ليس بجسم  
 والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم والمتبرئ عن المادة لا يقبل  
 وحاصل معاندة القسم الثامن قياسهم وهو ان العلة الاولى لا تكون معلولة انه يجوز ان يكون علمه

١٥ - تمهات ابن رشد عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم بقاؤه بعد خراب البدن لكن كونه قابلا حينئذ للصور العقلية ممنوع لجواز ان يكون قبولها لها مشروطا بمقلها بالبدن ولو سلم كونه قابلا حينئذ للصور العقلية لكن لا يلزم حصول الصور العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل موجبا لا مختارا وهو ممنوع ثم ان ما ذكره معارض بان النفس قبل الموت عالم بهذه المعلومات فلو كان ادراكها نفس الذات كانت متاخرة كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في الذات الجسمانية

مأخوذ عن حصول اللذة قول يكون الشيء ما نفع من حصول شيء عند حصوله وأيضا الذات الجسمانية أضعفت من الذات العقلية عندهم بل لانسبة للذات الحسية الى الذات العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها ما نفع من تلك الذات العظيمة النفسانية وقد يجب عنه بانهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انه ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجيبا لتلك الشرائط ١١٤ ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم للذات فانما نرى كثيرا من المتعلمين الذين

لم يتعلموا الاماثل معدودة  
 يتمجدون بها أشدا يحتاج  
 ويؤثرون الاشياء  
 عذا كرتها على ملك الدنيا  
 وما فيها فمن لا عن لذة  
 معلوم ما أو منه كوج  
 ما هذا (ثم قولهم) ان الالم  
 الذي يحصل للنفس بعد  
 المفارقة بواسطة الهيات  
 الرديئة التي اكتسبتها  
 بلبسة البدن تزل عاقبة  
 الامر بزوال تلك الهيات  
 لا يستقيم على اصولهم فان  
 المقابل لتلك الهيات  
 النفس والفاعل لها هو  
 المبادئ المفارقة وعندهم  
 أن العلة القابلة والفاعلة  
 للشيء اذا كانتا وجودتين  
 وجب وجود ذلك الشيء  
 كما ذكره في بقاء الكلمات  
 العلمية فكيف يجوز زوال  
 تلك الهيات حتى يزول  
 بزوال التألم الحاصل  
 بسببها وكونها حاصلة بلاسة  
 الأمور البدنية من الاعمال  
 والامتزجة لا يوجب زوالها  
 لان ما ذكره من ملاسة  
 الأمور البدنية معد  
 لحصول تلك الهيات  
 وانعدام المعد وطول  
 العهد به لا يوجب انعدامها  
 وقد يجب عنه بان النفس

شيئا يعلم الانسان أعني ان تكون المعلومات هي سبب علمه وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها مثل  
 ما ان المصبرات هي علة ادراك المصروا والقولات علة ادراك العقل حتى يكون على هذا فله  
 الموجودات وخلقها لها وعلة ادراكها لعلها خلقها لعلمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه  
 على قياس علمه لان علمه معلول للوجودات وعلمه علة لها ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة  
 العلم الحادث ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا زليلا والانسان الها كاشفا فاسد وبالجمله فقد تقدم  
 أن الامر في علم الاول مقابل الامر في علم الانسان أعني ان علمه هو الفاعل للوجودات لا الموجودات  
 انها علة لعلمه (المسئلة الرابعة عشر) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله  
 تعالى بحركته الدورية (قال أبو حامد) وقد قالوا ان السماء حيوان الى قوله وهي الحركة الارادية والى  
 قوله تحركه محض لامستند له (قلت) اما ما وضع في هذا القول من أن كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته  
 واما ان يتحرك عن جسم من خارج ان هذا هو الذي يسمى قسرا فمرفوف بنفسه واما ان كل ما يتحرك  
 من ذاته فليس المتحرك فيه غير المتحرك فشيئ ليس معروفا بنفسه وانما هو مشهور والفلاسفة يتكفون  
 البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله متحرك موجود فيه هو غير المتحرك باستعمالهم مقدمات  
 آخر معروفة بنفسها ومقدمات هي نتيج برهان آخر وهو امر يوقف عليه من كتبهم وكذلك ليس  
 معروفا بنفسه ان كل متحرك يتحرك عن متحرك من خارج فانه ينتهي الى متحرك من تلقائه فهذه التي  
 وضعت ههنا على انها مقدمات معروفة بنفسها فيها النوعان جميعا أعني ان منها ما هي نتائج ومنها ما هي  
 معروفة بنفسها واما ان المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج هو متحرك اما من جوهره وطبيعته  
 واما من مبدئه فانه وان لم يكن فيه ان يتحرك عن شيء لا يحس ولا يلمس مقارن له من خارج كما نك قلت  
 ما ليس بجسم فانه معروفا بنفسه وقد رتب في هذا القول تكلف بيان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن  
 الحركة الى فوق أولى بالانزاع منها بالارض والامر في ذلك معروفا بنفسه واما انه لا يتحرك بجوهره  
 وطبيعته فهو وبين في الاشياء التي تتحرك حينئذ وتسكن حينئذ لان الذي بالطبع ليس له ان يفعل  
 الضدين وأما في الاشياء التي نحس انها تتحرك دائما فانها تحتاج الى برهان وأما ما وضع ايضا في هذا  
 القول من أن المبدأ الذي يسمى طبيعة فانه ليس يتحرك من ذاته في المكان الا اذا كان في مكان غير  
 ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم له وليسكن فيه خلق وأما ما وضع ايضا فيه من أن المتحرك دورا  
 ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل من أحدهما الى الثاني لا لكيه ولا لاجرائه فمريب من البين  
 بنفسه وتقدير ذلك قريبا وقد ذكر في هذا القول طرفان تقديره وبديته للجسم الذي وجوده بهذه  
 القوة والجسم السماوي اذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك بمثل هذه القوة ولذلك سمي هذه القوة  
 الحكمة لا ثقيلة ولا خفيفة واما ان هذه القوة هي بادراك أو غير ادراك وان كانت بادراك فداي نحو  
 من الادراك فبين من غير هذا وتخصيص هذا ان نقول اما التقدير الاول وهو ان نفرض ان المتحرك  
 للسماء جسم آخر غير سماوي فبين السقوط بنفسه أو قريب من البين بنفسه وذلك ان هذا الجسم  
 ليس يمكن ان يتحرك الجسم السماوي دورا والاهو ومتحرك من تلقائه كما نك قلت انسان أو ملك يدبرها  
 من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله  
 ومحال ان يكون خارجا عنه لانه ليس خارجا عن العالم ولا داخله على ما بين في مواضع كثيرة ويحتاج

ايضا  
 ان يكون منزهة عن حركة السماويات فان في عالم النفوس تجدادات  
 مستندة الى الحركات الفلكية وأقلاها ما نفع من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قرنا بعد قرن على الدوام والاستمرار ولا يمدان  
 يكون التلاحق المذكور موجبا لحوال تتحدد لكل نفس من النفوس المفارقة أول بعضها تو جب تلك الاحوال استبعاد الزوال  
 تلك الهيات عنها فتزول عند تمام استبعادها والها وليس كل ما يحدث عن علة في قابل واجب الدوام واستمرار بدوام الفاعل

وذا القابل بل قد يرول من القابل استعداد وجوده ويحصل له استعداد اعمده بواسطه الحركات السماوية والتغيرات الفلكية  
 فيعدم عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما في الكون والفساد وردهذا الجواب بانه لما حازز والهدايا النفسانية في الجملة  
 يرول استعداد النفس جازان ترول اذراكاتها ايضا فلا يحصل الجبزم باستمرار اللذة ابداف النفوس التي حصلت الاعتقادات  
 المطابقة ولا الجبزم باستمرار الألم في النفوس التي حصلت الاعتقادات الغير المطابقة ثم فرقه  
 بين الجاحدين والمعرضين والمؤمنين بان المؤمن الجاحدين  
 مؤيدونهم ما غير صحيح  
 لان سبب الألم في الاقسام  
 الثلاثة هو الشوق الى  
 السكال الفائت ولا فرق  
 بين الثلاثة في هذا السبب  
 فالذي اوجب انقطاع  
 عذاب البعض دون البعض  
 والحكم بانقطاع شوق  
 المؤمنين والمعرضين دون  
 الجاحدين تحكم باطل  
 (فان قلت) الفرق بين  
 فان الجاحدين فيهم  
 اعتقادات باطلة مضادة  
 لسلطانهم دونهم ما (قلت)  
 الاعتقادات المضادة  
 للسكال ليست مستندة الى  
 البراهين فلم لا يجوز زوالها  
 ولم يحكم بوجوب بقائها  
 حتى يدوم المذهب بسببها  
 وايضا فان المشتاق الى  
 الشيء غير الواصل اليه  
 انما يكون معذبا اذا كان  
 جازما بكونه غير  
 واصل والنفوس ذوات  
 العقائد الباطلة قبل  
 المفارقة تعتقد كون تلك  
 الاعتقادات هالوما فان  
 بقي هذا الاعتقاد بعد  
 المفارقة لم تتألم بفقدان  
 السكال الا لا شعور لها

ايضا ذلك الجسم عندما يحرك ان ثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر وعبر  
 الامر الى غيرته وحوال ايضا ان يكون داخل العالم لانه لو كان لا يدرك بالحس اذ كل جسم داخل  
 العالم محسوس وكان يحتاج ايضا الى جسم آخر يحمله سوى الذي يدبره او يكون الذي يدبره هو الذي  
 يحمله ولو كان الحامل يحتاج الى حامل وكان يجب ان يكون عدد الاجسام المتفسسة المتحركة بعدد  
 حركات الاجرام السماوية وكان يسأل ايضا في هذه الاجسام هل هي مركبة من الاسطوانات الاربعة  
 فتكون كائنة فاسدة او تكون بسيطة فطبيعية او هذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف على طابع  
 الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف انواع الاجسام المركبات منها فالاشكال ههنا لا معنى له وقد  
 تبين في غير ما موضع ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدأ جميع الحركات وبواسطتها تفيض الحياة  
 على جميع الموجودات فضلا عن الحركات واما التقدير الثاني وهو ان يكون الله عز وجل يحركها من  
 غير ان يخلق فيها قوتها لتحرك فهو ايضا قول شنيع بعد جد اعماء بقوله الانسان وهو شيء من يقول  
 ان الله تعالى هو الما ليس لجميع ماهه والى التحرك له وما تدركه من الاسباب والمسببات باطل ويكون  
 الانسان انما لا يصفه خلقه الله وكذلك سائر الموجودات وباطال هذا هو ابطال المعقولات لان  
 العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسبابها وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء ان الله تعالى  
 موجود في كل شيء وستنكم مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه ابطال الاسباب والمسببات واما العناد  
 الثالث فهو ويجري مجرى الطبع وهو ان يضع ان حركة السماء من قوتها الطبيعية وصفة ذاتية لا عن  
 نفس وان برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل انهم ينو ابرهانهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية  
 لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه المهر وبعبارة اخرى لان كل جزء من السماء يتحرك الى  
 المواضع التي تحرك منها من قبل ان حركتها دورا والحركة الطبيعية المسكالك الذي تهرب منه بالحركة هو  
 غير المطلوب لان الذي يتحرك منه هو العرضي والذي تحرك اليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه وهو  
 وضع باطل من قبل انهم وضعوا الاجزاء السماوية حركات كثيرة لتحركين كثيرين وذلك بحسب اصولهم  
 لانهم يقولون ان الحركة الدورانية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحدة فحركة الدوران يس بطلبها  
 المتحرك مكانا فيمكن ان يكون خلق فيه معنى بطلب به المتحرك بالحركة نفسها او يكون ذلك المعنى طبيعة  
 لا نفسا ولا انفصال عن هذا ان قولهم هذا انما هو ان زعم ان تبدل السكالك مكانها هو عن حركة  
 طبيعية شبيهة بتبدل الحركات بالطبع مكانها او وضعهم الحقيقي هو ان الحركة الدورانية ليس بطلب  
 لها المتحرك مكانا وانما يطلب نفس الحركة الدورانية وان ما هذا شأنه بالتحرك له نفس ضرورة لا طبيعة  
 لان الحركة ليس لها وجود الا في العقل اذ كان ايس يوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من  
 الحركة غير معتقر الوجود فالذي يتحرك الى الحركة عما هي حركة هو متشوق لضرورية والذي يتشوق  
 الحركة فهو متصور لضرورية وهذا احد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول  
 وشوق وقد يظهر ذلك ايضا من مواضع شتى احدها ان المتحرك الواحد من الاجسام الكرية تحده  
 يتحرك الحركتين المتضادتين معا اعني الغربية والشرقية وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة فان المتحرك  
 بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاشياء التي حركت الخوف الى ان يعتدوا  
 ان السماء ذات عقل وايضا انه لما تبين عندهم ان المتحرك لها هو عقل برى عن المادة لم لا يحرك

بقده لان الغرض ايه بقي اعتقاد كون اعتقاد انها الباطلة علموا وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فتزول تلك الاعتقادات الباطلة  
 ايضا والافا الفرق فلا يحصل لها الألم أصلا فضلا عن الألم السرمدى وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات علموا ولا يلزم  
 منه نفي التالم لان تألمها ليس للاشتياق الى الادراك بل لانها لما اعتقدت ان ما أدركته من الامور الغير المطابقة للواقع كمال ومطابق  
 للواقع ورجحت الوصول الى ما أدركته فانها لا تحسالة فتتقدم ما رجحت بعد الموت فتحسب وتصير معذبة بفقدان ما رجحت الوصول اليه وفيه



نظرا لان الالذة عندهم كالحار ادراك وتبل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير وفائدة قوتهم عند المدرك على ما صرحوا به هو ايدان بان الاعتبار في الالذة كماليتها وخيريتها في اعتقاد المدرك لافي نفس الامر حتى لو لم يكن الشيء كالا وخيرا في نفس الامر لذلك المدرك وهو معتقد كماليتها وخيريتها بلتذبه فلو لم يزل لصاحب الجهل المركب اعتقاد ان ما أدركه حق مطابق للواقع لزم ان يلتذجا أدركه ويكون من ١١٦ أهل السعادة فلا أقل من ان يكون له لذة مخلوطة بالم فة قد ان ما رجت الوصول اليه ولا يقولون

ببيل يزعمون ان الله هو الالم الشديد الذي لا الم قوته ثم ان نفوس السبله والصالحاء قد اعتقدت في حياتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع يزعمهم فكيف يكونون من أهل السلامة ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان النفس كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الفائق فيكونون من أهل السلامة بل من أهل السعادة على ما يليق بحالهم كإبراهيم بعضهم ثم استدلالهم على تعلق أمثال تلك النفوس باجسام أخرى بانها لم تتعلق تكون معطلة ولا معطلة في الوجود بمنوع عقده متبته فانها تشبه بذر وانها ووجودها لا تكون معطلة عن الادراك وسلب التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه فهو في حيز المنع ايضا (واضا) جعل جرم الفلك آلة لتخللات نفوس البله والصالحاء غير مستقيم لان اجزاء الفلك متشابهة فلا يس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة

الامن جهة ما هو معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد يظهر ذلك ايضا من ان حركته اشترط في وجود ما هو امن الموجودات او حفظها وليس يمكن ان يكون ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تتبين في هذا الموضع الا باننا اذا تعاومقنا (المسئلة الثامنة عشر) في ابطال ما ذكره من الفرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى الى قوله الى الاستكمال بذاتها (قالت) كل ما حكاها عن الفلاسفة فهو مذهبهم اولاً لزم عن مذهبهم او يمكن ان يزل القول فيه على مذهبهم الاما حكاها من ان السماء تطالب بحركتها الاوضاع الجزئية التي لا تتناهي فان ما لانها له غير مطلوب اذ كان غير موصول اليه ولم يقله احد الابن سينا ومعاينة أبي حامد لهذا القول كافية في ما سأل في بعد الذي تفهمه عند القوم اغاها في الحركة نفسها اغاها في حركة وذلك ان كمال الحى بما هو حي هي الحركة واغنا الحق السكون ههنا الحيوان الكائن الفاسد بما مرض أغنى من قبل ضرورة الحمولى وذلك ان التعبد والكمال اغنا يدخل على هذا الحيوان من قبل انه حيواني وأما الحيوان الذي لا يلحقه تعبد ولا نصب فواجب ان تكون حياته كاهوا وكاله في الحركة ونشبهه بخالفه هو فائدة الحياة لما ههنا بالحركة وايست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ههنا على القصد الاول اعني بالقصد الاول ان يكون الجرم السماوي اغنا خلق من أجل ما ههنا فان الحركة هي فعله الخاص الذي من أجله وجد فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الاول لكان الجرم السماوي اغنا خلق من أجل ما ههنا وبحال عندهم ان يخلق الافضل من أجل الانقص لكن عن الافضل ولا بد يلزم وجود الانقص كالرئيس مع المرؤس الذي كاله في غير الرئاسة واغنا الرئاسة ظل كاله وكذلك العناية بها ههنا شبيهة بعناية الرئيس بالمرؤسين الذين لا ينجأ لهم ولا وجود الا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الا تم الافضل الى الرئاسة فضلا عن وجود المرؤسين (قال أبو حامد) الاعتراض على هذا الى قوله وبين هذا (قلت) قد يظن ان هذا الكلام لهذه به صدر عن أحد رجائين اما رجل جاهل واما رجل شريروا أبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين وليكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شرير على جهة التدور وليكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من التعلمات فانه ان سلمنا لابن سينا ان الفلك يقصد بحركته تبدل الاوضاع وكان تبدل اوضاعه من الموجودات التي ههنا والذي يحفظ وجودها بعد ان يوجد هاو كان هذا الفعل منه مدائما فاي عبادة اعظم من هذه الامداد بمنزلة لو ان انسانا تكلف ان يحرس مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها الا وهنارا اما كذا ترى ان هذا الفعل من اعظم الافعال قربة الى الله تعالى واما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للفرض الذي حكى هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال بالانبيات غير متناهية اقل فيه انه رجل مجنون وهذاهو معنى قوله تعالى انك ان تحرق الارض وان تبلغ الجبال طولا واما قوله فيه انه لما لم يحكمها استغناء الاحاد بالعدد او جميعها استوفتها بالنوع فانه كلام محتمل غير مفهوم الا ان يريد ان الحركة لما لم يمكن فيها ان تكون باقية بأجزائها كانت باقية بكليتها وذلك ان من الحركات ما هي غير باقية لا بأجزائها ولا بكليتها وهي الكائنة الفاسدة ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة كائنة بأجزائها وليكن مع هذا يقال فيها انها حركة واحدة على الوجوه التي فصلت في غير ما وضع من

بعض تلك النفوس أولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل واحدة من النفوس أولا يكون شئ منها آلة لثاني من تلك النفوس والقسم الاول نظاهر الاستحالة فتمين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة لتخللاتها وبالجملة فاكتر ما ذكرنا في هذه المسئلة ظنون وتخمينات لا تليق بالمواضع العلمية ثم انا نقول استغناء كره على الحكماء من جهة انهم أثبتوا الامداد الروحاني والمذات والالام العقلية وكونها اعظم من الحبس بين فان المهرة المتقنين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن

أن يوحى في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام ما يشير إلى ذلك وانما نذكر عليهم من جهة أنهم أنكروا المعاد الجسماني والذات والالام الجسمانية في دار الآخرة على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لأرتكاب تأويلها موصوفهم ما عن ظاهرهما (قال الامام الرازي) اننا لا نذكر اللذة العقلية ولا انها أقوى من غيرها واسكن ذلك مما لا يمكن اثباته بالأدلة العقلية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان أحدا ١١٧ لو حاول الدلالة على طعوم الأشياء

ورواؤها لتعذر ذلك عليه مع ان الحس يشهد بثبوتها وهذه الذات العقلية من هذا القبيل ولا سبيل إلى التصديق الجازم بها إلا بالوصول إليها وكل من كان انقطاعه عن العلائق الجسدية وانجذابه إلى المعارف الالهية أتم كان حفظه منها أوفى ولقد رزقنا الله تعالى منها في المنام واليقظة مرة بعد أخرى ما قوى إيماننا بها وسكن نفسه ما ألبها وألفها من الحكماء منهم ما ذكر والوجوه التي حكينا عنهم الاتسكون جارية مجرى المنبهات والمشوقات وأنا أزبد عليها فأقول السكالك لذاته محبوب بالاستقراء فان كل حرفة نفيسة أو خسيسة فان السكالك فيها راجح في الحب على الناقص وكما ان مراتب السكالك كثيرة فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان السكالك الاقصى ليس الله تعالى فالحب الشديد ليس الاله ثم ان شدة الحب تفيد حالتين مرتبتين الغفلة عن غير المحبوب والاتساذ بادراك المحبوب وبدل

كتبهم الله يقال في الحركة انها واحدة وأما قوله لانه لم يمكنه استيفائها بالعدد واستوفائها بالنوع فالكلام باطل لان الحركة السماء واحدة بالعدد وانما يقال هذا في الحركات التي دون السماء السكائنة وذلك ان هذا العلم يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع وباقية به من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد (قال أبو حامد) والثاني هو اننا نقول الى قوله واختارها (قلت) هذه معاندة سفسطائية وذلك ان النقطة من مسألة إلى مسألة هي من قبل السفسطائية كيف يلزم عن مجزهم ان يحجز واعن اعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ان يحجز واعن اعطاء السبب في حركة السماء وأن لا يكون حركتها هذه كلام كله في غاية الزكافة والضعف وأما هذه المسئلة فما أكثر فرحهم بها لانهم يظنون انهم قد أحجزوا والافلاسفة في السبب في ذلك جهلهم بانحاء الطرق المسلوكة في اعطاء الاسباب والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شئ شئ من الموجودات فانه يختلف باختلاف طبائع الموجودات وذلك ان الأشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدق عليها الانفس طباعتها وصورها وأما الأمور المركبة فتلقى لها اسباب فاعلة غير صورها وهي التي أوجبت تركيبها واقتربان أجرائها بعضها إلى بعض بمثال ذلك ان الأرض ليس لها سبب في ان كانت تهوى إلى أسفل الاصفحة الأرضية وليس للانس سبب في ان تعلو إلى فوق الا انفس طبيعتها وصورته وبهذه الطبيعة قد قبل انما مضافة للأرض وكذلك الفوق والأسفل ليس لهما سبب به صارت إحدى الجهتين أعلى والأخرى أسفل بل ذلك بمقتضى طبيعتها واذا وجب اختلاف الجهات لانفسها واختلاف الحركات باختلاف الجهات فليس هناك سبب يعطى في اختلاف الحركات الاختلاف في الجهات المتحركات واختلاف الجهات باختلاف طباعتها أعني ان بعضها أشرف من بعض فمثال ذلك ان الانسان اذا أحس بالحيوان يقدم في الحركة إحدى رجله من جهة من يده ثم يتبع بها الأخرى فقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل وبآخر الأخرى دون ان يكون الامر بالعكس لم يكن هناك سبب يوجب ذلك الا أن يقال انه لا بد في حركة الحيوان من أن يكون له رجل يقدمها أو رجل يعقدها عليها وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان يمين ويسار وان اليمين هي التي تقدم أيد القوة تختص بها وان اليسار هو الذي يتبع أيد في أكثر اليمين لقوة تختص بها وانها لم يمكن أن يكون الامر بالعكس أعني أن تكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار لان طبايع الحيوان تقتضي ذلك اما اقتضاء أكثرها واما دائما وكذلك الامر في الأجرام السماوية اذ لو سأل سائل فقال لم تحرك السماء من جهة دون جهة قيل لان طبايعنا ويسارنا وبخاصة اذ قد ثبت من أمرها أنما حيوان الا أنما يختص بها ان جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي مع هذه الحركة الواحدة تحرك إلى الجهتين المتضادتين كالرجل اليسار لا يحرك في السكالك انفسا سائل فقال ان حركة الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه فلم يختص اليمين بكونه يميننا واليسار بكونه يسارنا قيل له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة المسماة يميننا اقتضت بحجورها أن تكون يميننا والاتسكون يسارا وطبيعة اليسار اقتضت بحجورها أن تكون يسارا والاتسكون يميننا وان الاشرق للجهة الاشرق كذلك اذا سأل سائل لم اختصت جهة اليمين في الحركة العظمى بكونها يميننا وجهة اليسار بكونها يسارا وقد كان يمكن أن يكون الامر بالعكس كالحال في أفلاك الكواكب المتهيرة لم يكن له جواب الا أن يقال الجهة

عليه الاستقرار فشد حب الله لا بد وان تورثها تبين الحالتين وأصحاب الفوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فكأن الكامل بالنسبة إلى الاكمل لا بعد كاملا كذلك حب الكامل بالنسبة إلى حب الاكمل لا يسمي حبا كاملا ولذلك لا يبقى الحب الشديد الا لله تعالى فلا تها من القلوب الأبد كره كما قال عز من قائل لا يذكرك الله تطهثن القلوب والذي يظنه الانغماس من أن العلم بالأمور العقلية كلها أسباب اللذة فهو خطأ بل اللذة لا تحصل الا من العلم بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لم يحصل للعقول البشرية

الأول واسطة العلم بأفعاله فكلما كان العلم بها أكثر والاطلاع على حكمته أتم كان حبه والالتذاذ بحبه أتم حال وجه الله هذا ما عندى في هذا الباب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثاني) فتقرير دعواهم قالوا لا بد أن البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المنفردة المختلطة بأجزاء العناصر ثم أنها لا تعد أصلا وما وردت به الشرائع من إثبات المعاد الجسماني والذات والآلام الجسمانية في الدار الآخرة ١١٨ أمثال ضربت على حد أقسام الخلق لبيان المعاد والحق وأحوال سعادة النفوس

والشعائر بها بعد مفارقة الأبدان لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معوثون إلى كافة الخلق وأكثرهم قاصرون على فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية والذات العقلية وذلك كآيات المشاهدة بالجهة والجسمية قلنا إنما يصح التأويل والعرف عن الظاهر إذا امتنع الجدل على الظاهر كما في الآيات المشهورة بالجهة والجسمية فإن الأدلة العقلية والبراهين القطعية دلت على امتناع الجسمية والجهة فوجه صرفها عن الظاهر وأما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلا عن الدليل القاطع بل أكثر آيات والاحاديث الواردة في ذلك تمنع جهلها على التشبيه والتأويل شهد بذلك تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة منها أن المعاد الجسماني إما أن يعدم تعالى الأبدان وأجزاءها بالكلية ثم يوجد لها بعينها أو يفرق

الاشرف اختصت بالجسم الاثرف كالحال في اختصاص الذاريه فوق والارض بأسفل وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ماعد الحركة اليومية فضرورية تضاد الحركات ههنا أعني حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني أن يدرك أكثر من هذا بمثال هذه الأقاويل في هذا الموضوع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال انه ليس لهم علم اجواب حكى في ذلك جوابا عن بعض الفلاسفة فقال وقال بعضهم لما كان الى قوله في هذا الغرض (قلت) ان هذا المتكلم رام أن يعطى السبب في ذلك من قبل السبب الثاني لانه قبل الفاعل وليس بشك أحد من الفلاسفة أن هناك سببا غائبا على القصد الثاني هو ضروري في وجود ما ههنا وان كان لم يوقف عليه به هذا التفصيل لكن يشك انه مامن حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب الاوطام دخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف منها شيء لا يختل الوجود ههنا ولكن كثير من هذه الاسباب الجزئية إما أن لا يوقف عليها أصلا وأما أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى أن الحكيم أثبت في كتابه في التدبيرات الفلكية الجزئية فاما الأمور الفلكية فالوقوف عليها سهل وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها وقد أدرك في زمانها هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى كالكلدان وغيرهم فلذلك لا ينبغي أن لا يعتد به ذلك حكمة في الموجودات إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر في السماء هو موضع حكمة غائية وسبب من الاسباب الغائية فانه اذا كان الامر في الحيوان كذلك فهو وأحرى أن يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الانسان والحيوان نحو من عشرة آلاف حكمة في زمان قدره ألف سنة فلا يبعد أن يظهر في آيات السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الاجرام السماوية وقد نجد لأوائل رمز وفي ذلك رموزا يعلم تأويلها الحكماء الراصون في العلم وهم الحكماء المحققون وأما الاول وهو قوله ان لقائل أن يقول التشبيه بالله تعالى يقتضي له أن يكون ساكنا لان الله تعالى يتقدس عن الحركة لكن اختيار المساقم من أفاضل الخيرة على الكائنات فانه كلام مختل فان الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن واذا تشبه الموجود بالله تعالى غائية تشبه به بكونه في أفضل حالاته وهي الحركة وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه (المسئلة السادسة عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة على جميع الجزئيات الحادثات في هذا العالم الى قوله لانه تحكم في نفسه (قلت) هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي الابن سينا أعني أن الاجرام السماوية تخيل خيالات لانهاية لها والاسكندر يصرح في مقالته المسماة ببيادى السهل ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان الخيال انما كان في الحيوان من أجل السلامة وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فالحالات في حقها باطلية وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات لكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات في كل متخيل حساس ضرورة وليس بعكس وعلى هذا لا يصح تأويل الألوح المحفوظ على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المفارقة التي تتحرك ولا مكان على جهة الطاعة لها ملائكة مقرر بين فتاويل جار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الأذلاك ملائكة سماوية اذا قصد مطابقة ما أدى اليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) واستدلوا فيه الى قوله لم يفهم مذهبه (قلت) قد قلنا ان هذا الرأي ما تعلم أحد قال به الابن سينا وأما الدليل

أجزاءها ثم يحجمها ويعد اليها الحياة وكلها يتعين إعادة المدهوم بعينه (أما الاول) فظاهر (وأما الثاني) فلان الانسان المعين مشارك لساكن الناس في الانسانية وممتاز عنهم في تعيينه وتخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الأشخاص يجب أن يكون زائدا على ماله من الانسانية وذلك الزائد لا بد أن يكون صفة قائمة به فله تفرق الأجزاء لا بد وان تنعدم تلك الصفة فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن الشخصى فلا بد وان يعيد تشخصه الذي أنعدم واللم يكن

الذي أجزاءها ثم يحجمها ويعد اليها الحياة وكلها يتعين إعادة المدهوم بعينه (أما الاول) فظاهر (وأما الثاني) فلان الانسان المعين مشارك لساكن الناس في الانسانية وممتاز عنهم في تعيينه وتخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الأشخاص يجب أن يكون زائدا على ماله من الانسانية وذلك الزائد لا بد أن يكون صفة قائمة به فله تفرق الأجزاء لا بد وان تنعدم تلك الصفة فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن الشخصى فلا بد وان يعيد تشخصه الذي أنعدم واللم يكن

فعمد ذلك الشخص وهو خلاف التزم في لزوم إعادة المدوم بعينه وهي مستحيلة (أما أولاً) فلأن المدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود إذ لا بد في الحكم عليه بصحة العود من الإشارة إليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا كان الحكم بصحة عوده صحيحاً (وأما ثانياً) فلأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة (وأما ثالثاً) فلأنه لو جاز إعادة المدوم بعينه أي بجميع شخصياته لجاز إعادة وقته الأول لأنه من جملة ما ضرورية أن الموجود بقيد كونه ١١٩ في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل

لافضائه إلى كونه الشيء  
مبتدأ من حيث أنه معاد  
إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموجد  
في وقته الأول فكذا  
المزوم (وأما رابعاً) فلأنه  
لو جاز إعادة المدوم بعينه  
لجاز أن يوجد ابتداءً بدلاً  
عنه ما سأل في المسألة  
وجميع أحوال الشخص  
لأن حكم الأمثال واحد  
واللازم باطل لاستلزامه  
عدم التمييز بين المبتدأ  
والمعاد لأن التقدير  
اشتراكهما في المسألة  
وجميع العوارض (لا يقال)  
لأنه لا بد من التمييز  
إعادة المدوم بعينه ولم  
لا يجوز أن يكون شخص  
زبد عبارة عن شخصات  
أجزائه الأصلية المتأقية  
من أول العمر إلى آخره  
وتكون تعيينات تلك  
الأجزاء باقية بعد التفرق  
وزوال الحياة والعلقة  
والشكل العارض  
للمجموع فإذا جمع الله  
تعالى تلك الأجزاء وجعلها  
حبة فقد أعاد بداهة  
غير أن يكون هناك إعادة  
المدوم بعينه (لأننا نقول) لو  
كان الأمر على ما ذكر

الذي سلكه عنه فهو واهي المقدمات وإن كانت مقدمة جدلية وذلك أنه يضع أن كل مفعول جزئي فانه  
أغلب صدر عن المتنفس من قبل تصور جزئي لذلك المفعول وحركات جزئية بها يكون ذلك المفعول  
الجزئي ثم يضيف إلى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهي أن السماء متعينة بصدر عن المفعول  
جزئية فيلزم عن ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والأفعال الجزئية عن تصور  
جزئي وهو الذي يسمى خيالاً وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط بل في كثير من الحيوان الذي يعمل  
أفعالاً محدودة كأكل والعنكبوت والعماد لهذه المقدمات أنه ليس يصدر عن جزئي عن ذوى العقول  
الآمن جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالاً عما افتصدر عنه أمور جزئية لانتهاء تلك المصانع ذلك أن المصانع  
إنما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلي عام لا يختص بجزئته دون خزانة وكذلك الأمر فيها يصدر  
من المصانع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الخيالات هي واسطة بين الإدراكات الكلية والجزئية  
أعني أنها واسطة بين حد الشيء وخصاله الخاص به فالأجرام السماوية إن كانت تفعل فمثل هذا الخيال  
الذي هو من طبيعة الكلية لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس ولا يمكن أن تكون أفعالها صادرة  
عن التصور الجزئي ولذلك ما يرى القوم أن الصورة الخيالية التي تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة  
هي كالموسطة بين العقولات والصور الخيالية الشخصية مثل الصورة التي يفرح بها الغراب بما يصيد  
من الجوارح والتي لها مصنع النحل بيوتها وأما المصانع التي يحتاج إلى مثال جزئي محسوس فهو الذي  
ليس عنده هذا المثال الكلي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو  
الباعث للإرادة الكلية التي لا تقصد شخصاً دون شخص من النوع الواحد وهذا لا بد في الأجرام  
السماوية وأما أن توجد إرادة عامة للشيء الكلي بما هو كلي فهو مستحيل لأن الكلي ليس له وجود  
خارج الذهن ولا هو كائن فاسد فتفسيه أو لا الإرادة إلى كلية وجزئية غير صواب اللهم إلا أن يقال أن  
الأجرام السماوية تتحرك نحو حدود الأشياء غير أن يتحرك الحد بفعل شخص من أشخاص الموجودات  
بخلاف ما هو الأمر عندنا وقوله أن الإرادة الكلية ليس يصدر عنها جزئي خطأ إذا فهم من الإرادة الكلية  
ما لا يخص شخصاً دون شخص بل خيال عام كحال الملك في اتخاذ الأجناد والمقاتلة وأما أن فهم من  
الإرادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه فليس يتعلق به إرادة أصلاً ولا توجد إرادته هذه الصفة الآمن الجهة  
التي فأنما فالأجرام السماوية أن تبين من أمرها أنها تعقل ما هي من جهة ما تخيل فذلك من جهة  
الخيالات العامة التي تلزم الحسود لا من جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الاحساسات والاطهر أن  
يكون ذلك على التصور الجزئي وبخاصة إذا قيل أن ما يصدر عنها هنا ما يصدر عن القصد الثاني  
ليكن مذهب القوم أنها تعقل أنفسها وتعقل ما هي وأهل تعقل ما هي على أنه غير ذواتها فيه نظر  
تفحص عنه في المواضع الخاصة به وبالجملة أن كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم  
وأما ما يتوهم في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحى فهو شئ تفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير  
هذا الرأي وأما وجود علم الأشخاص غير تنهاية بالفعل من جهة ما هو علم شخصي فشيء ممتنع وأعني  
بالعلم الشخصي الإدراك المسمى خيالاً ولم يكن معنى لادخال مسألة الرؤيا والوحى في هذا الموضع إلا أن  
يتطرق بذلك إلى كثرة المعادة وهو فعل سفسطائي لا جدلي وهذا الذي قلناه من أمر تخيل الأجرام

لمكان من الواجب أن يقال عند موت شخص وتفرق أجزائه العنصرية النارية والهوئية والمائية والارضية أنها عين ذلك الشخص إذا  
لم يعتبر في شخصيته تلك الأجزاء وشخصاته التي لم يندم شئ منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب أن لا نسلم امتناع إعادة  
المدوم بعينه وما ذكر من الوجود على بطلانه فندفع أما الأول فبالاكتفاء بالمدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود (قوله) إذ لا بد من  
الحكم عليه من الإشارة إليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية (قلنا) إن أريد انتفاء الهوية عطفاً على التمايز والذهن فمذموم وأن أريد في



انذار جفسم ولكن لا يلزم من انتفاء الجوهر في الخارج امتناع الاشارة اليه فان التجزؤ والتبوت عند العقل كافي في الاشارة العقلية  
وهي كافية في صحة الحكم والاحتياج الى التثبت العيني انما هو عند تبوت الصفة له في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بصحة العود  
لاستغناء الاشارة اليه لاستغناء هو به لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الماعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشئ  
من الاحكام (واما الثاني) فلانا لانسلم ٢٣٠ تحلل العدم بين الشئ ونفسه بحسب الوقتين فانه لا معنى لتحلل العدم ههنا سوى انه

كان موجودا زمانا ثم زال  
هذه ذلك الوجود في زمان  
آخر ثم انصف به في زمان  
ثالث وما له راجع الى  
تحلل العدم بين زمانين  
وجوده واذا اعتبر نسبة  
هذا التحلل الى العدم  
بجازا كفاه اعتبارا لتغاير  
في الوجود بحسب زمانيه  
(واما الثالث) فلانا لانسلم  
كون الوقت من الشخصات  
فان كل واحد يقطع بان  
ثبائه وكنسه اليوم هي  
بمعينتها التي كانت بالأمس  
حتى ان من زعم خلاف  
ذلك ينسب الى السفسطة  
(واما الرابع) فلانا لانسلم  
الشرطية قبل وجود المثل  
بالمعنى المذکور محال اذ  
يسلزم منه ان يتشخص  
شخصا من تشخص واحد  
فيكون الشخص الواحد  
مشتركا بينهما فلا يكون  
تشخصا لان مقتضى  
التشخص التوحد المانع  
من الشراكة مطلقا (فان  
قلت) الحكم بامتناع اعادة  
المعدوم ضروري وما ذكر  
من الوجوه في صورة  
الدلة تنبيهات لا يضر  
منها (قلت) ممنوع  
كيف وقد قال بجواز

السموات بخيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية والسكنية هو قول معتنع والذي يلزم عن اصول القوم  
ان الاجرام السماوية لا تخيل أصلا لان هذه الخيالات كما قلنا انما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة  
أو خاصة وهي ايضا من ضرورة تصورنا بالعقل ولذلك كان تصورنا كائنا فاسنا وتصورنا لاجرام السماوية  
اذا كان غير كائن ولا فاسد فيجب ان لا يفتر بخيال وان لا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك  
الادراك لا كلياً ولا جزئياً بل يتحدد هناك العلمان ضرورة أعني الكلّي والجزئي وانما يتبين ههنا في  
المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والرؤيا وما أشبه ذلك وهذا بين على التمام في  
موضعه (قال أبو حامد) راجع الجواب ان تقول الى قوله فكمكوا بوضعهما (قلت) اما قول أبي حامد والجواب  
ان يقال به تنكير ون الى قوله فلا يحتاج الى شئ مما ذكره هو جواب من جنس المسهوع لامن  
جنس المعقول فلامعنى لادخاله في هذا الكتاب والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فان أدركته  
استوى الادراك كان وكان ذلك آتم في المعرفة وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه  
الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شئ خارج عن هذه المسئلة فلامعنى أيضا  
لادخاله وهذا التأويل في علم الغيب لا يبين شيئاً فهي معانده صحيحة فانه ليس للسماوات حركات جزئية في  
مسافات جزئية حتى يقتضى ذلك ان يكون لها تخيل فان المتنفّس الذي يتحرك حركات جزئية في أمكنة  
جزئية لا محالة تخيل لتلك التي تحركها عليها وتلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له  
بالهوى والمستدير كما قال انما يتحرك من حيث هو مستدير بحركة واحدة وان كان يتبع تلك الحركة  
الواحدة حركات كثيرة فمقتضى جزئية قيامها من الموجودات فانه ليس المقصود ههنا من تلك  
الجزئيات من جهة ثبائها جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان تكون السماوات لا بد من تخيلها فالتفكر انما  
هو في الجزئيات الحادثة عنها هل هي مقصودة لا نفسها أو لحفظ النوع وليس يمكن ان يتبين  
هنا في هذا الموضع لكن يظهر ان ههنا لا بد من الجزئيات بالجهة هو وجود المنامات الصادقة وما  
يشبه ذلك من تقدمه المعرفة بما يحجب في المستعقل وهي في الحقيقة عناية في النوع (قال أبو حامد)  
المقدمة الثالثة الى قوله عندهم بالالهي (قلت) اما استدعاده ان يكون ههنا عقل يرى من المادّة بعقل  
الاشياء بلوازمها الذاتية على جهة المحصر لها فاس امتناعه من الامور المعروفة بانفسها ولا أيضا  
وجوب وجوده من الامور المعروفة بانفسها لكن القوم أعني الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان  
عندهم على وجود عقل بهذه الصفة وأما وجود خيالات غير متناهية فممتنع على كل جزء مخيل وأما  
وجودها لانها بقاء في العلم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات الحادثة في المستعقل للانسان من  
قبل العلم القديم فامر يدهي القوم ان عندهم بيباه من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلّي الذي  
في العقل لا المعنى الجزئي الذي تشخص فيه والاشخاص المعروفة عندها لان النفس هي بالقوة جميع  
الموجودات وما باله وقوه ويخرج الى الفعل امام من قبل الامور المحسوسة وامام من قبل طبيعة  
العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود أعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات  
المحسوسة معقولة متقنة لامن جهة ان في ذلك العلم خيالات لاشخاص لانها بقاء لها وبالجملة فيزعمون  
انه قد اتحد العلمان الكلّي والجزئي في العلم المفارق للمادّة وانه اذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم  
الى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كلياً ولا جزئياً وهذا اوضح منه ليس يمكن ان يتبين في ههنا الموضوع

جم غفر من العقل ارد هو الضرورة بما خالف فيه الحزم الغفير من العقلاء غير مسبوقة ثم ان سلمنا  
امتناع اعادة المادوم بينه واماكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخر العمر وتلك الاجزاء  
قليلة جدا وهي المسماة بالروح فعند ههنا الموت يا امر الله تعالى الملائكة بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة فمن  
غيره ان تقع فيها تفرق وتبدل وتغير صفاتها فلا يلزم اعادة المادوم أصلاً ووهنا انه لو كل انسان انه امار صار غداً وجزاً من بدنه كما

يقع في أيام التمهيد بل نقول لاحاجة فيه الى هذا الغرض فانك اذا تأملت ظاهرا للربة المعمورة علمت أن تربها حدث الموتى قد حصل منها النبات وأكله الدواب وأكلهاوا أيضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فأكلناها فالأجزاء المأكولة أما أن تعاد في بدن الأكل أو في بدن المأكول وأيا ما كان لا يكون أحدهما بعينه معاداة تمامه وأيضاً لا يسيل الى جملها جزء من كل منهما والعلم به ضروري ولا أولو ينسجمها جزء من بدن أحدهما دون الآخر بقي أن لا يجعل جزءا ١٢١ شئ من ذلك البدنين وذلك

يهطل الاعادة بمعنى جمع  
الأجزاء (والجواب) أن  
المعاد هو الأجزاء الأصلية  
الباقية من أول العدم  
الى آخره والأجزاء المأكولة  
فضيلة في الآكل فتجعل  
جزءا من المأكول من غير  
لزوم فساد فان قيل يجوز  
أن تكون الأجزاء الأصلية  
من المأكول استحالة دما  
ثم منيافي الآكل ويحصل  
منه مولود فتكون الأجزاء  
الأصلية من المأكول أجزاء  
أصلية لذلك المولود فيعود  
المحذور قلنا لا فساد في  
الجواز بسبب في الوقوع  
قائل الله تعالى يحفظ  
الأجزاء الأصلية لشخص  
من أن تصير أجزاء أصلية  
لشخص آخر (لا يقال)  
الأبدان الماضية غير  
متناهية والأجزاء المنصرفة  
التي نجعل مادة لبدن  
الإنسان متناهية فاذن  
لا بد أن تكون الأجزاء  
الأصلية لبدن أجزاء أصلية  
لبدن آخر لا نأمن كون  
الأبدان الماضية غير  
متناهية فاما قد أطلنا  
فما سبق أدلة قدم العالم  
وأيا الأجزاء الأصلية  
التي هي الإنسان في الحقيقة

واعلم انكم في هذه الأشياء في هذا الموضع بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة نفعل فيها  
تصديقا ولا اقتناعا في بادئ الرأي فغضب بعضا ببعض أعني جعل يعترض بعضها على بعض فان ذلك  
من أضعف أنواع الكلام وأخسه لأنه ليس يقع بذلك تصديق رها في ولا اقتناعي وكذلك العلم بالقروق  
التي بين نفوس الأجرام السماوية وبين نفس الإنسان هي كلها مطالب غامضة ومتى تكلم في شئ منها  
في غير موضعه أتى الكلام فيها ما غريب وأما اقتناعي في بادئ الرأي أعني من مقدمات يمكنه مثل  
قولهم ان النفس الغضبية والشهوانية تفرق النفس الإنسانية عن ادراك ما شأن النفس أن تدركه  
فان هذه الأقوال وأمثالها تظهر من أمرها انها كذبة وانما تحتاج الى أدلة وانما يتطرق اليها المكائيات  
كثيرة متعاقبة فهذا آخر ما رأينا ان نذكر في تعريف الأقاليد التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل  
الالهية وهي معظم ما في هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو  
حامد) أما الملقب بالطبيعيات فهو علوم كثيرة تدرأقسامها الى قوله وانما يتطرق اليها المكائيات  
العلوم في أربع مسائل (قلت) أما ما عده من أجناس العلم الطبيعي المتأنيبة فصح على مذهب  
أرسطاطا ليس وأما العلوم التي عدها على أنها فروع له فليست كما عدها أما الطب فليس هو من العلم  
الطبيعي وهو صناعته يؤخذ مبادئها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والطب عملي واذا تكلمنا  
في شئ مشترك للعلمين فنجد اثنين مثل تكلمنا في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر  
في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث انه  
يحفظ أحدهما ويبطل الآخر أعني انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله  
وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضا منها وانما هو علم يتقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع  
الزجر والسكاته ومن هذا الجنس أيضا علم الفراسة الان علم الفراسة هو علم بالأمور الخفية الحاضرة  
للاستقبله وعلم التمييز هو أيضا من نحو علوم تقدمه المعرفة بما يحدث وبس هذا الجنس من العلم  
لانظر يا لاعلمي وان كان قد يظن به انه ينتفع به في العمل وأما علوم الطب فليس هي باطلة فانه ليس  
يمكن ان وضعنا للذهب الفلسفية تأثيرا في الأمور المصنوعة أن يكون ذلك التأثير لها الا في المصنوع  
لأن يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شئ آخر خارج عنه وأما علوم الحيل فهي داخله في باب التعجب  
ولامدخل لها في الصنائع النظرية وأما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها وان وجدت فليس  
يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه لان الصناعة قصارها الى ان تشبه بالطبيعة ولا تبلغها  
في الحقيقة وأما هل يفعل شيئا يشبه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا  
امكانه والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان وأما المسائل الأربع التي  
ذكر في نذكر واحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسألة الاولى حكمهم الى قوله ونخص في المقصود  
(قلت) أما الكلام في المحجزات فليس فيه لاقدماء من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الأشياء  
التي لا يجب ان يعترض لأفص عنها وتجعل مسائل فانها مبادئ الشرائع والقواعد عنها والمشكك  
فما يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى  
موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وأنه لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها

ولا تخلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب ومنها الوحيت الاعادة بالتفسير المذكور ليعلم أن يكون الإنسان من غير آب  
وأم والتالي باطل فاقدم مثله أما الشرطية فظاهرة وأما بطلان التالي فلانه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه أن يكون تكوّن  
لامن الاب والام وذلك سفسطة ظاهرة وأيضا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر لم تستحل في الأطوار بان تصير بنا ناعم يأكله الحيوان

ثم يماثل الانسان أو نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان شيئا كالموت يستمر فيه يصير دما ثم يماثل ثم يقع في رشح آدمية ثم يصير قواما ثم علمقة لا يصير انسانا (والجواب) اننا لانسلم بطلان التالى (قوله) اولالوجاز ذلك في الجنة تجاز في كل انسان نراه (قلنا) ان ايدى الجواز في قوله تجاز في كل انسان نراه الامكان الذاتي فسلم ولا فسطة وان ار يد تردد الذهن فممنوع فان النفس قد علمت بالعادة ان الاناسى الموجودة الآن اغنايت كقوت من الاب ١٢٢ والام فاذا خرق الله تعالى العادة بايجاد من غير اب وام استلب هذا العلم عن العقل ولا يخافه

وقوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة ان العناصر مالم تسهل بان تصير نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان شيئا كالموت يستمر فيه يصير دما ثم يماثل ثم يقع في رشح آدمية ثم يصير فيها مهنة ثم عاقلة لا يصير انسانا ممنوع بل المعنوم لثاهو ان العناصر اذا استحالت في الاطوار المذكورة تصير انسانا واما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا علم لنا به فاعلم هناك طريقا آخر او طرقا متعددة لانعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد في بعض الاخبار انه يبع الارض مطر في وقت البعث قطراته تشبهه النطف ويختلط بالتراب فلا بد في ان يكون في الاسباب الالهية امور جارية مجرى ما ذكر فان في خزنة المقدورات غرائب وعجائب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكاره الا كاتكار سائر الامور الثابتة الوجود الخفية الاسباب كالكسح والنير فحبات والطلسمات ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون

هو امر المحي مجز عن ادراك العقول الانسانية والعلة في ذلك ان هذه هي مبادئ الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول الفسيلة فوجب ان لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفسيلة قبل حصول الفسيلة واذا كانت الصنائع العملية لائنم الاباوضاع ومصادرات يتسلسلها المعلم اولافا حوى ان يكون ذلك في الامور العلمية واما ما حكا في اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا علم احد اقال به الابن سينا واذا صح الوجود وامكن ان يتغير جسم عماليس بجسم ولا قوة في جسم غيرا تحاله فان ما اعطى من ذلك السبب الممكن اذا ليس كل ما كان ممكنا في طبيعته بقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان مع لوموا كثر الممكنات في أنفسها متمنة عليه فيكون تصديق النبي ان باقى الخارق وهو ممنوع على الانسان ممكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك ان تضع ان الامور المتمنة في العقل ممكنة في حق الانبياء واذا تأملت المجزات التي صح وجودها وحدتها من هذا الجنس وايضا في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع كان انقلاب الصاحبة وانما ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجدو يوجد الى يوم القيامة وبهذا فافتت هذه المجزاة سائر المجزات فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسئلة وليعرف ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضع وهو الفاعل الصادر عن الصفة التي فيها اسمي النبي نبي الذي هو الاعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ماقية سعادة جميع الخلق واما ما حكا في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم احد اقال به من القدماء الابن سينا والذي يقول القدماء في امر الوحي والرؤيا انما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسميه الخذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة علم كافله مالى ما قاله في المسائل الاربع (المسئلة الاولى) قال ابو حامد الاقتران بين مانعة قدرة الى قوله والكلام في هذه المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) ان يدعى النقص الى قوله الى غير ذلك من الاسباب (قلت) اما انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك اما جاحد بل سانه لما في جفاته واما منقاد لشبه سفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس بقدر ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل واما ان هذه الاسباب مكتفية بنفسها في الافعال الصادرة عنها او بما تتم افعالها بسبب من خارج امام غارق واما غير غارق فامر ليس معروفا بنفسه وهو عما يحتاج الى بحث وخص كثير وان ألفوا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحس ان بعضها يفعل بهما موضع ما هو من المفعولات التي لا يحس فاعلها فان ذلك ليس بحق فان التي لا تحس اسبابها الغاصرات بجهولة ومطلوبة من انها لا تحس لها اسباب فان كانت الاشياء التي لا تحس لها اسباب بجهولة بالطبع ومطلوبة فيما ليس بجهول فاسبابه محسوسة ضرورية وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والجهول قبا في به في هذا الباب مغالطة سفسطائية وايضا فاذا يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود لا يفهمها فانها ليس من المعروف بنفسه ان الاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بوجوه وجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماءها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا

عودا لارواح الابدان في عالم العناصر وهو القول بالتناسخ وانه باطل اوفى عالم الافلاك وهو يوجب الخرق ولا افلاك وهو محال لانه لو صح الخرقا فالتحرك الاجزاء المتحركة عن مواضعها عند نفوذ الخارق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت الى مواضعها عند خروج الخارق عنها بالحركة المستقيمة ايضا وهي ممنوعة على الافلاك لانها لا تكون الا عن الجهة أو الى الجهة فتكون

الجهة متحدة لها الأثر وقد ثبت أن الجهة إنما تتحد بها الأثر في عالم آخر وهو أيضا باطل لا متنازع وجود عالم آخر سوى هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر لم يحصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحد إلا بالحيط والمركز والحيط يجب أن يكون بسيطا والبسيط لا بد أن يكون شكله الكرة فيجب أن يكون ذلك العالم كرة أيضا فيعرض بينهما خلا سواء كانتا متلاقيتين أو متباينتين إذا المكن أن لا تتلاقيا في الأعلى نقطة واحدة وهو محال وأيضا لو كان في الوجود عالمان لكان في كل ١٢٣ واحدة منهما أرض وماء وهو ما لا يوافق

فيلزم أن يكون للأجسام المتعقبة الحقائق أمكنة مختلفة الطباع أو يكون هناك قسرا ثم وكل منهما مستحيل (والجواب) لأن سلم أن القول بإعادة الأرواح إلى الأبدان في عالم العناصر قول بالتناسخ وإنما يكون تناسخا لوقتنا أعادتها في أبدان أخرى ولا نسلم امتناع الخشراق الأفلاك فان الدليل الذي تكسروا به على نقد برغمه إنما يدل على امتناع الخشراق في محدد الجهات الذي هو الأفلاك الأعظم لا في سائرهما ولا نسلم أيضا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم فان ما ذكر في بيان امتناعه من المقدمات غير مسلم عندنا فإنا لا نسلم أن اختلاف الجهات إنما يحصل بالجسم المحيط ولم لا يجوز أن يكون بالفاعل المختار ولا نسلم أن المحيط يجب أن يكون بسيطا ولا نسلم امتناع الخلاء وما ذكر من الدلائل على امتناعه فغير تام على ما عرف في موضعه ولو سلم امتناع الخلاء لكان الخلاء إنما يلزم لو لم يكن وجود العالمين

ولا شيا واحد إلا أن ذلك الواحد يستل عنه هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك فان كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وان لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لم يعدم وأما الالتماس الصادر عن موجوده وجود ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه أو هي أكثرية أوقم الأمران جميعا فطوب يستحق الفحص عنه فان الفعل والالتماس الواحد بين كل شئ من الموجودات إنما يقع بإضافة ما من الإضافات التي لا تنتهي فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بدلانه لا بد أن يكون هذا موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره لكن هذا ليس بواجب سلب النار صفة الاحراق مادام باقية لها اسم النار وحدها وأما أن الموجودات المحدثه لها أربعة أسباب فاعل ومادة وصورة وغاية فذلك شئ معروف بنفسه وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشئ المسبب أعني التي سماها قوم مادة وقوم شرط ومخلا والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكاملون يعرفون بان ههنا شئ وطاهي ضرورية في حق المشروط مثل ما يقولون أن الحياة شرط في العلم وكذلك يعرفون بان الأشياء حقائق وحدود وانها ضرورية في وجود الموجود ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد وكذلك يفعلون في الواحق اللازمة لجوهر الشئ وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما يقولون أن الاتفاق في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود موصوبا بغاية ما يدل على أن الفاعل له عالم به والعقل ليس هو شيا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يعرف من سائر القوى المدركة فنرفع الأسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعه ان ههنا أسبابا ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعالم ورافع له فانه يلزم أن لا يكون ههنا شئ معلوم أصلا علميا حقيقيا بل إن كان فظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حدا أصلا وترفع أصناف المجمولات الذاتية التي تألف البراهين ومن يضع الله ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا وأما من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء بغير ضرورية فتحكم النفس عليها حكما ظاهريا وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية فلا يستكر الفلاسفة ذلك فان سموا مثل هذا إعادة جاز والافعال أدري ما يريدون بإعادة هل يريدون إعادة الفاعل أو إعادة الموجودات أو إعادةنا عند الحكم على هذه الموجودات ومحال أن يكون الله تعالى عادة فان العادة ملكة بكنسها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر والله عز وجل يقول ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا وإن أرادوا أنها الموجودات فالعادة لا تكون إلا الذي نفس وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشئ إما ضروريا وإما أكثر يا وإما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبيعته به صار العقل عدلا وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه المادة فهو لفظ مجرّد إذا حقق لم يكن تحتها معنى إلا أنه فعل وضحى مثل ما نقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا

بحيث لا يكون بينهما جسم أو كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما منوع فانه يجوز أن يكون ذلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والعناصر مركزا في شئ فلك آخر ويكون في شئ ذلك العالم ألف ألف مرة كل منها مثل الملك الأقصى بما فيه من الأفلاك والكواكب والعناصر فان العقول البشرية غير واقفة إلا على القليل من أحوال المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله تعالى أو ملكه كونه كمال عقده فقد ضل ضلالا مبينا ويجوز أيضا أن يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد غيره عالما آخر وامتناع اعدام العالم



بالحكمة مهيئ على فهمه وقد عرفت في السابق ضعف أدلتهم في ذلك وعلى هذين الوجهين لا يلزم من وجود شيئين شكل كل واحد منهما ككرة وجود الدلاء ولا نسلم أنه يلزم أن يكون للأجسام المتفقة الحقيقة أمكنة مختلفة بالطبع وأغما يلزم لو كان كل واحد من عنصريهما أحد العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك ممنوع فانه يجوز أن يكون نارا أحد العالمين وأن شاركت نارا العالم الآخر في الحرارة والبيسوة والبعد عن المركز ١٢٤ والقرب الى المحيط لكنهما يكونان مختلفين في الصورة المقومة المستلزمة لاختلافهما في

وكذا يرون انه يفعله في الاكثر وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم تكن هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب الى الفاعل أنه حكيم فكيف قلنا لا ينبغي ان يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضا ومن بعض وانها ليست مكتنفة بانفسها في هذا الفاعل بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها بل في وجودها فاعلها أو أمما جوهرا هذا الفاعل أو الفاعلات فيه اختلاف الحكمة من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك انهم كلهم اتفقوا على ان الفاعل الأول يرى عن المادة وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها وان هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بواسطة مفعول له وهو غير هذه الموجودات فبعضهم جعله الفلك فقط وبعضهم جعل مع الفلك موجودا آخر يسمى من الحيولى وهو الذى يسمى به واهب الصور والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه وأشرف ما تفحص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى فان كنت ممن تشبعت الى هذه الحقائق فاسلك الى الامور من بابها وأغما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية لانهم يتقدرون ان يسموها هذه الى النار والبارد والرطب واليابس التى هي أسباب ما تحدث ههنا من الطوائع عندهم وتفسد والدمر بهم الذين يسمون كل ما يظهر ههنا بما ليس له سبب ظاهر الى النار والبارد والرطب واليابس ويقولون ان عندما تخرج هذه الاسطوانات امتزاجا ما تحدث هذه الاشياء على أنها تابعة لتلك الامزجة مثل ما تحدث الألوان وسائر الاعراض وقد عرفت الفلاسفة بالرد على هؤلاء (المقام الثانى) مع من سلم الى قوله ولا ذلك ممكن (قلت) ان من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض وأغما الفاعل لها من خارج فهو لا يقدر ان يقول ان الذى يظهر من فعل بعضها في بعض هو امر كاذب بالكل ولا يمكن بقول انها تفعل بعضها في بعض استعدادا لقبولها الصور عن المبدأ الذى من خارج ولا يمكن استأهل أحد اقال بهذمان الفلاسفة على الاطلاق وأغما قالوا ذلك في الصورة الجوهرية وأما الاعراض فلا فانهم كلهم متفقون على ان الحرارة فعل حرارة مثلها وكذلك سائر الكميات الاربع امكن من حيث تحفظ بها حرارة النار الاسطوقسية والحرارة التى تصدر من الاجرام السماوية وأما ما نسبته الى الفلاسفة من أن المبادئ الممارقة تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتقد به بل كل ذى علم فاعل عندهم باختياره امكن لموضع الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين الأفضلهما واختيارها ليس بشئ بكل ذواتها اذ كان ليس لذواتها نقص وأما ما نسبته من الاعتراض على محجة ابراهيم عليه السلام فشى لم يقله الا الزنادقة من أهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد وذلك انه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بشئ ولا يباطل كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك لان المشى على الفضائل الشرعية هو ضرورى عندهم ليس في وجود الانسان بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم ولذلك يجب على كل انسان ان يسلم مبادئ الشرية وان يقلد فيها ولا يدمن هذا الواضع لها فان جدها والمناظرة فيهما مبطلان لوجود الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة فالى يجب ان يقال فيهما ان مبادئها هي أمور الهية تفوق العقول الانسانية فلا بد ان يعترف بها مع جهل أسبابها ولذلك لا تجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم لانها

المساهمة والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات وكذا القول في العناصر الثلاثة الباقية ولو سلم اشتراكها في الصورة المقومة لم يكن لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافها في الحقيقة حيث نشأ في اختلافها في الحيولى ومنها أنه لو ثبت المساد الجسماني فاما أن تغنى وتقت تلك الابدان كالابدان التى في النشأة الاولى والقاتلون بالمعاد الجسماني لا يقولون به أو تبقى مؤبدة وذلك محال لان بقاءها مؤبدة أغما يتصور اذا كانت القوى البدنية مفيدة أثر اغنى بمرمتها في المدة وذلك مستحيل لانها قوة جسمية وكل قوة جسمية لا تعيد أثر اغنى بمرمتها لا بحسب المدة ولا بحسب العدة أى القوة الخالة في الجسم لا تقوى أن تفعل ذلك في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولا أن يفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه

متناهيا أو غير متناه لان التأثير القسرى يختلف باختلاف القابل المقسور به فاني ان كل ما كان أكبر كان تحريك مبادئ القاسر له أضعف ليكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى لانه أغما ما وقع بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير لاشتغاله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسمان مبداءين ثم تحريكه بجسم آخر متناهيا له بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم أن يتفاوتت منتهى حركة الجسمين بان تكون

حركة الاصغر أكثر من حركة الأكبر كونها موقوفة أقل فالضرورة تنتهي بحركة الأكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها اذا  
 تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة مقدارها على مقدار الاصغر اذا لمفر وض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف  
 الفاعل يعني انه كلما كان الجسم أعظم مقداره اكانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر تأثيرا لان القوى الجسمانية المتشابهة اقوا باختلاف  
 باختلاف محالها في الاصغر والأكبر لكونها متجزئة بتجزئتها واما قبول الحركة فالصغير ١٢٥ والأكبر متساويان لان ذلك للجسمية  
 وهي فيه ماعلى السوية فاذا  
 فرضنا حركة الاصغر  
 والأكبر بالطبع مع مبدأ  
 معين لزم التفاوت في الجانب  
 الآخر ضرورة ان الجسم  
 لا يقوى على ما يقوى عليه  
 الكل فتقطع حركة الصغير  
 ويلزم منه انتهاء حركة  
 الكبير اكونه ماعلى نسبة  
 جسمه (والجواب) أن  
 يقال لا نسلم ان بقاءها  
 مؤبدة بحال (قوله لم  
 انما يتصور اذا كانت  
 القوى البدنية تقيد انرا  
 غير متناه في المدة) معني  
 على تأثير القوى البدنية  
 في الافعال المترتبة عليها  
 وذلك ممنوع فانه لا تأثير  
 للقوى الجسمانية عندنا  
 أصلا في الافعال المترتبة  
 عليها وانما الكل بخلاف  
 الله تعالى وليس لهم على  
 تأثير تلك القوى في تلك  
 الافعال دليل يعتد به كما  
 عرفت سابقا ثم لو سلم أن  
 لها تأثيرا في تلك الافعال  
 فلان سلم استحال أن تقيد  
 القوى البدنية أثرها  
 متناه في المدة والعدة وما  
 ذكره من الدليل عليه  
 فذوق أما أولا فلا تت  
 بالقررة المذكورة

مبادئ تثبت الشرائع والشرائع مبادئ الفضائل ولا فيما يقال فيها به دالموت فاذا نشأ الانسان على  
 الفضائل الشرعية كان ماضيا بلا طلاق فان تهادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء  
 الراضين في العلم فعرض له تأويل في مبداهما فيجب عليه أن لا يصح بذلك التأويل وان  
 يقول فيه كما قال تعالى والاسخون في العلم يقولون آمنة به هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو  
 حامد والجواب له مسل كان الى قوله مع وجود الملافة) قلت الذي وضعه هنا انه قد ثبت ايها ما  
 للخصم هو الذي يدافع به الخصم ويقول لادليل عليه وهو ان الفاعل الأول يفعل الاحراق دون واسطة  
 خلقه التكون في النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس في وجود الاسباب والمسببات فلا يشك أحد  
 من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثلا ان النار هي الفاعلة له اكن لا يات للاق بل  
 من قبل مبداه من خارج هو شرط في وجود النار فضلا عن احراقها وانما يختلفون في هذا المبدأ ما هو  
 هل هو مفارق أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار (قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان  
 قيل فهذا يجري على قوله وهذا القدر كاف وما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة في جواب فقال والجواب  
 ان نقول الى قوله الا نشيخ محض) قلت أما اذا سلم المتكلمون ان الأمور المتقابلة في الموجودات  
 ممكنة على السواء وانها كذلك عند الفاعل وانما يخص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته  
 ضابط يجري عليه لادعاء ولا في الأكثر في كل ما لزم المتكلمين من الشرائع يلزمهم وذلك ان العلم  
 البقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه فادالم يكن في الموجودات الامكان المتقابلين في حق القابل  
 فليس ههنا علم ثابت لشي أصلا ولا طريقة عين اذ فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات  
 مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذي لا يعتاض عليه شيء في محله ولا يعرف منه قانون يرجع اليه  
 ولعادة فان أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع واذا وجد عنه فعل كان استمرارا فان  
 وجوده في كل آن مجهول بالطبع وان فصل أبي حامد من هذه المحالات بان الله تعالى لو خلق لنا علما  
 بان هذه المسكات لاتقع الا في أوقات مخصوصة كأنك قلت وقت المجزئة ليس بانفصال صحيح وذلك ان  
 العلم المتخلف فينا انما هو بأدب شيء تابع لطبيعة الموجودات فالصدق هو ان يعتقد في الشيء أنه على  
 الحال التي هو عليها في الوجود فان كان لنا في هذه المسكات علم في الموجودات الممكنة حال هي التي  
 يتعلق بها العلم وذلك اما من قبل أنفسها أو من قبل الفاعل أو من قبل الأمرين وهي التي يعبرون عنها  
 بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة في الفاعل الأول فلم يبق ان تذكرنا في الموجودات  
 وهذه هي التي يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وان كان علمه لها  
 فهي أيضا لازمة لعلمه ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم قدوم زيد مثلا ان وقع للشي من  
 قبل اعلام الله له فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئا أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم  
 الأزلي فان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصورة وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك  
 الطبيعة للموجود الذي هو بها متعلق فلهنا نحن بالمسكات انما هو من قبل جهات هذه الطبيعة التي  
 تقتضي له الوجود أو عدمه فانه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن  
 قبل الاسباب الفاعلة لها اكان يلزم اما ان لا توجد ولا تقدم أو توجد وتقدم معا واذا كان ذلك كذلك

فانما تحرك اجرامها بخبر يكات غير متناهية عندهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها تستند الى تعين  
 تكون محركاتها وهو مجرد الان نسبة العقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها  
 والابزار المترجح بالمرجح بل لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراك جزئية يترتب عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية لان  
 الى القوى الجسمانية فيكون محركا جسمانيا مع لانها هي حركتها (فان قلت) المبادئ المحركة للانزال هي نفه

أدراكها للجزئيات لما كان بواسطة نفوسها المتطهرة في اجرامها كانت واسطة في صدور تلك الأفعال عن النفوس المجردة فلم تكن القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا غير متناه فلا ينتقض الدليل بها (قلت) المباشر الأقرب للحركات الفلكية عندهم هو القوى الجسمانية المتطهرة في اجرام الافلاك لأن نفوسها المجردة الآن مباشرة لها انتهى بواسطة الانفعالات غير متناهية من المبدأ المتعارف فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوة الجسمانية ١٢٦ أمور متصلة غير فارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لاعلى انها

تصدر عن تلك القوة لو فردت بل على انها تنقل ثما عن ذلك الحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها بالتحريكات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير متناهية هي صورة النقص لانه يمكن أن يقال لوضح الدليل المذكور لم تجز التحريكات الغير المتناهية من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية أيضا فانه اذا فرض أن كل القوة تحرك جسمها بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدأ مقروض وبعضها يحرك جسما آخر من ذلك المبدأ أيضا بواسطة الانفعالات ثم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة أن الجسم لا يقوى على ما يقوى عليه لكل فتقطع الحركة لحاصلته منه فيلزم انقطاع حركة كل القوة أيضا فان قيل هذا النقص اغمايتم لو كان جزء القوة مستمدا لتلك الانفعالات الواردة الى جميع القوى وهو ممنوع لهذا الدليل انما يجري القوة الجسمانية المتسامة

فلا بد ان يترجح أحد المتقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التي توجب أحد المتقابلين على التحصيل والعلم المتعلق بها هو العلم المتقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شبه أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم انما فيما ليس عندنا دليل بتقديم علمه والذي يسمى للناس رؤيا ولا نبيا وحيا والارادة الازلية والعلم الازلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حدوثها على الأكثر والمنامات والوحى كما قلنا انما هو اعلام هذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصنائع التي تدعى تقديم المعرفة بما يوجد في المستقبل انما عندها آثار زمنية من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف شئت ان تسميها أعني المحصلة في نفسها التي يتعلم بها العلم (قال أبو حامد) المسئلة الثاني وفيه الخلاص الى قوله ولا تتبعين باسئله القسم الثاني كما سبق (قلت) لما رأى أن القول بان ليس للأشياء صفات خاصة ولا صور عنها يلزم الأفعال الخاصة بوجوده وجود وهو قول في غاية الشناعة وخلاف ما علقه الانسان سلمه في هذا القول ونقل الانكار الى موضعين أحدهما انه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للوجود ولا يوجد لها تأثير فيما حوت به عاداته ان يؤثر فيه مثل النار مثلا فانه يمكن أن توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وان كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والموضع الثاني انه ليس للصورة الخاصة بوجوده وجود مادة خاصة فاما القول الاول فانه لا يبعد ان تسلمه انفسه له وذلك ان أفعال الافعالين ليس صدور الأفعال عن حاضر وربها كان الامور التي من خارج فلا يمنع ان تقتصر النار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحرقه ان وجد هذا كشي ما اذا قارن القطن صار غير قابل به للاحراق كما يقال في النطق مع الحيوان فاما ان المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشي لا قدر المتكلمون ان ينقوه وذلك كما يقول أبو حامد لا فرق بين نقيتنا الشئ واثباته معا أو نقيتها بعينه واثباته معا ومتى كان قوام الاشياء من صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجودات ارتفاع احدى هاتين الصفتين مثال ذلك ان الانسان لما كان قواه بصفتين احدهما عامة وهي الحيوانية والثانية خاصة وهي النطق فانه كما اننا اذا رفعنا منه انه ناطق لم يبق انما كذلك اذا رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشرط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب الا في أمور جزئية ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصناعات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الفاسد كونها اعم من الحياة كحال الحياة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما تسميهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا الهيئة والعلة وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل وذلك انه لو لم يكن شرط لا يمكن أحد الأمرين اما ان توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد لها أصلا واما ان لا توجد مثال ذلك ان المدهى عندهم آلة الفعل التي بها يصدر عن الانسان الأفعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع فان أمكن وجود الفاعل في الجاد أمكن ان يوجد فعله الصادر عنه مثل ما لو أمكن ان توجد حرارة عن غير أن تسخن ماشئا ان يسخن منها وكل موجود عندهم له كمية محدودة وان كان

أف يكون جزء القوة مستمدا على الشكل من الانفعالات والالم تكن متشابهة الأجزاء ثم انهم لما جوزوا لها الجسمانية محدودة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تحصل لها من المبادئ المتعارفة فلم لا يجوز أن تكون (وأما) ان يفيض عليهم العقل المتعارف ابداء يحصل لها انفعالات غير متناهية فتقوى بسبب ذلك على التأثير مده غير متناهية أر أن يكون التفاوت الذي لا بد منه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والطبعان تسكون حركة الاصل غير أسرع في

القسرية وأبدا في الطبيعة من غير انقطاع (لا يقال) الاختلاف في السرعة والبطء يكون متفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام في بل في التفاوت بحسب العدة والمدة (لأننا نقول) اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب العدة والمدة حتى يلزم الانقطاع وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واحدا القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار آخر (فإن قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي ١٢٧ التفاوت بحسب العدة والمدة وحسب المدة

يلزم انقطاع حركة الكبير في القسرية والصغيرة في الطبيعة فتكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغير في القسرية والكبير في الطبيعة وذلك لأنه إذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أي السرعة فلما أن يكون زمانها واحدا أو لا فليس الأول يقع التفاوت في المدة لأن الأسرع يكون عدد حركته أكثر قطعاً وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة (قلت) نعم أن التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة أو المدة لسكان تقول يجوز أن تكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أي السرعة فإذا خضت حركة الجسمين إلى أجزاء متساوية بحسب المسافة كانت حركة الأسرع أكثر عدداً من حركة الأبطأ ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المعدل وفلك البروج بل إنما يلزم ذلك إذا طمعت أحد أجزائها بأحد الأخرى وذلك بتوقف على اجتماعهما

لما عرض في موجوده وجود عندهم وله كيفية محدودة أيضاً وإن كان ظاهره عندهم وأنه يكون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائهم محدوداً وإن كان ظاهره أيضاً الكثرة محدوداً ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة من المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى صورتين ومرة تقبل مقابلهما كالحال عندهم في صور الأجسام البسيطة الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض وإنما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو مواد مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صوراً بعضها ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور الأربعة هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط أم لا؟ مثال ذلك أن الأمثلة تتحرك حتى يكون منها نبات ثم يقتدى منه الحيوان فيكون منه دم ومعنى ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين إلى قوله فتمارك الله أحسن الخالقين فالمتكلمون يقولون إن صورة الإنسان يمكن أن تخل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهدوا الفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكناً كانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط وإن كان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم وكل واحد من القرينين يدعي أن ما يقوله معروفاً بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وإنما فاستغفرت قلبك فأتاك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلفنا إياه والله يجعلنا وإياك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الإسلام إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبههم أن قضى العقل من مزايا متنافاة ذلك إنما هو شيء طبع عليه العقل فلو طبع طبعاً متناقضاً ما كان ذلك لما ذكر ذلك ويجوز أنه لا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا لوجودات ولا يكون الصدق الموجودية تابعة لوجود الموجودات فالمتكلمون فاستحيوا من هذا القول ولوركيهوا لكان أحفظ لوضعهم من الأبطال الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم لأنهم يطلعون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس وبين ما نفوه فيه من غير علم بل لا يجدون إلا قايلاً موهمة ولذلك نجد من خرق في صناعة الكلام قد بدا أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلمته وبين الشيء ودليله وهذا كله لا يجوز إلا في رأي السفسطائيين فلا معنى له والذي فعل هذا من المتكلمين هو أبو المصالي والقول السكلي الذي يحمل هذه الشكوك أن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات فلو جاز أن تفرق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفرق المتناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تدليلاً ولا بدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزل كان علة وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بمحاصر فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن خزم (المسألة الثامنة عشر) في تجهيزهم عن إقامة الدليل العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحي إلى قوله ولهم فيها إبراهيم كثيرة برعهم (قلت) هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصويره إلا أنه أتبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة المحيية له يسمى أوهية عوض الفكرية في الإنسان ويقول إن اسم المحيية قد تطلقه القدماء على هذه القوة وإذا أطلقوه عليها كانت المحيية في الحيوان بدل المفكرة

الوجودية في الخارج أو على وجودها في الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما محال (وأما ثالثاً) لأن ما ذكر من الدليل يجري في قوة حالية في جسم لا معروفة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالتشابه في الأجسام القسرية ولم قلتم أن البدنية كذلك ولم لا يجوز أن لا تكون منقسمة بانقسام محالها وإن تكون طوائف ساكنة الأبدان معاوقة عن تأثيرات تلك تكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي على نسبة القوتين لأن قوة الشكل وإن كانت ضعف قوة الجزء لكن معاوقة الجزء معاوقة الجزء فيخبر نقصان القوة بنفسان المعاوق هذا وقد ذكر في ضعفه وجوده لا حاجة للاطناب يذكرها بعد



ذكرنا (ومنها) ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلما افاض الله تعالى لحيوانه من هذه العناصر والالام يكن ذلك اعادة البدن الذي كان بل احدها البدن الآخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد ان تكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلا بد وان يحصل فيما يستفاد من واقعته حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت لاحتمال ان الحرارة الغريزية والحرارة المتفاضلة من الحركات ١٤٨ النفسانية والبدنية دائما تعملان في تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى الموت

(والجواب) اننا لانسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو من اجزاء جسمانية يتخلى الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدره ولا نقول بانها خارج والفعل والانفعال اصلان افعالهم ادعىتم ذلك طائفتكم بالدلالة القاطعة على محنته وقصة القرع والانيق لا تدل على تركبه من الجواهر ان يكون حصول صور العناصر في اجزاء البدن بعد التفرق والانحلال من غير ان يكون مصورا بتلك الصور سابقا ثم انما نلنا ذلك فلان سلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يتأدى الى الموت واذا لم يلزم ذلك لم يمكن القضاة من ابراد بدل ما يتخلل من الرطوبات وهو ممنوع ورد بان القوة الغذائية اما ان تقوى على ابراد بدل ما يتخلل من تلك الرطوبات اولات تقوى عليه واياما كان يلزم اخذ الرطوبة الغريزية بعد مدة معتد بها في الانتفاض والانحلال بالكلية اما اذا لم تقو عليه فلما ذكرناه في الدليل (واما اذا قويت عليه) فلان ما يتخلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها اكثر مما يتخلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود فان فعلها حينئذ اقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرر ان المؤثر الضعيف يكون اقوى فعلا من المؤثر القوي اذا كان اطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة اكثر من التحليل في ابتداء

وكايت في البطن الاوسط من الدماغ وذلك ان الحفظ والذكر هما ثناتان بالفعل واحدهما بالوضع والظاهر من مذهب القدماء ان المتخيلة في الحيوان هي التي تقضى على ان الذئب من الشاة عدو وعلى السحرة انها صديق وذلك ان المتخيلة هي قوة ادراكية فالحكم لها ضرورة من غير ان تحتاج الى ادخال قوة غير المتخيلة وانما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة داركة فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان الغيا لا تفيد في هذه غير مستفادة من الحس وكانها ادراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة وقد تلخص امر هذه الصورة في الحس والحسوس فتدخل عن هذا في هذا الموضوع ونرجع الى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم (قال ابو حامد) البرهان الاول قوله ان العلوم الى قوله وهذا القوم مشكك فيه (قلت) اما اذا اخذت المقدمات التي استعملت الفلاسفة في هذا الباب مهلة فان المعاندة التي ذكر ابو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيين احدهما ان يكون حد الجزء من تلك الصفة الحاملة في الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار اليه بوجه واحد هو مجموع البياض حدها واحد بعينه والمعنى الثاني ان تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي ايضا منقسمة بانقسام الجسم لا على ان مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة في البصر بل على انها تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الاصحاء اقوى منها في المرضى وفي الشباب اقوى منها في الهرم والتي تجمع هاتين القوتين انهما شخصيتان اعني التي تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالماهية اعني انها اما ان تبقى واحدة بالحد والمماهية او تنصل والتي تنقسم الى حد ما بالكمية وهي واحدة بالحد والمماهية ولا تنقسم الى أي جزء اتفق وهذه كانتا انما تخالف الاول في الاقل والاكثر وان الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي فان فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس بفعل البصر الضعيف ويجتمعان بان اللون ايضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أي جزء اتفق وحد باق بعينه بل تنقسم الى حدان انقسم اليه فسد اللون وانما الذي يحفظ القسمة دائما هو طبيعة المتصل بما هو متصل اعني صورة الاتصال فهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت بمثابة نفسها اعني ان كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فحله جسم من الاجسام وعكسه ايضا بين وهو ان كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام باحدهما من النوعين من الانقسام واذا صح هذا فمكس نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحدهما من الوجهين فليس يحل في جسم واذا اضيف الى هذا ما هو بين ايضا من امر المعقولات الكلية وهو انما ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين اذ كانت ليست صوراً شخصية فبين انه يلزم ان المعقولات ليس محلها اجسام من الاجسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم ان يكون محلها اقوى وحانية تدرك ذاتها غيراها واما ابو حامد فلما اخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عاندا بانقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التخيل فاستعمل في ذلك قولاً سفسطائياً وعلم النفس اغض واشرف من ان يدرك بصناعة الجدل ومع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا اعلى وجهه وذلك ان الرجل اعانني برهانه على ان قال

ان لم تقو عليه فلما ذكرناه في الدليل (واما اذا قويت عليه) فلان ما يتخلل من الرطوبة

بعد مدة معتد بها اكثر مما يتخلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود فان فعلها حينئذ اقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرر ان المؤثر الضعيف يكون اقوى فعلا من المؤثر القوي اذا كان اطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة اكثر من التحليل في ابتداء

ان المعقولات ان كانت حالة في جسم فلا يخلو ان يحل منه في شيء غير منقسم أو في منقسم ثم أبطل ان يحل شيء في غير منقسم من الجسم فلما أبطل هذا بقي ان يكون العقل ان كان يحل في جسم ان يحل منه في شيء غير منقسم ثم أبطل ان يحل من الجسم في شيء منقسم فبطل ان يحل في جسم أصلاً فلما أبطل أبو حامد أحد القسمين قال لا يبعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى وهو مبين انه ان نسب الى الجسم فليس هو ان النسبتان اما نسبتته اليه الى محل منقسم أو محل غير منقسم والذي يتم به هذا البرهان ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول أرسطو في بيان ان العقل مغارق فلذلك ذكر بعضنا العناد الثاني الذي أتى به في الدليل الثاني الذي استدلل به الفلاسفة بعد ان تعرف ان أدلتهم ثم اذا انقضت من الصناعة التي تخصها اصارت أهلي مراتبها من جنس الأكاويل الجسدية ولذلك كان كتابها هذا الغرض منه اغما هو التوقيف على مقدر الأكاويل المكتوبة فيه المنسوبة للغريزيين وانظروا أي القوانين أحق بان ينسب صاحبها الى الثبوت والتناقض (قال أبو حامد) دلائل ثان قالوا ان كان الى قوله بل لعدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس ببياناً مفرداً بنفسه واغما هو تقييم القول المتقدم وذلك ان القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس ينقسم بانقسام محله ومعاو في هذا القول تكلف ببيان باستعمال التقسيم فيه الى الاشياء الثلاثة المائدة الاولى هي باقية عليه واغما دخلت عليه المائدة لانه لم يستوف المميين الذين يقال عليهم الانقسام الحيواني وذلك انهم لما نفوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذي تنقسم الاعراض بانقسام محلهما وكان هذا نوع آخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في القوى الجسمانية المدركة دخلت عليهم المائدة من قبل هذه القوى واغما يتم البرهان اذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلا بد له من أحد هذين النوعين من الانقسام وقد يشك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود أعني الذي ليس ينقسم بانقسام موضوعه في الخدم هل هو مغارق لموضوعه أم لا فان انرى أكثر اجزاء الموضوع تبطل ولا تبطل هذا النوع من الوجود أعني الادراك الشخصي فنظن كما انه لا تبطل الصورة بل ان الجزء والاجزاء من موضوعها انما ليست تبطل ببطء لان الكل وان بطلان قبل الصورة من قبل الموضوع هو سببه ببطء لان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك ما يقول ارسطاطا ليس ان الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لا يصر الشاب ببداهة قد يظن ان الحرم الذي خلقه الشيخ في قوة الابصار ليس هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل حرمان الآلة ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر اجزائها في النوم والاغما والسكر والامراض ببطء فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست في هذه الأحوال كاملة وبهذا يظهر في أكثر الحيوانات التي اذا فعلت تنفسه في تعبس وأكثر النباتات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالسكلام في أمر النفس غامض جداً واغما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم ولذلك قال تعالى مجي في هذه المسئلة للجمهور وهذه ما سأله بان هذا الطور من الدوال ليس هو من أطوارهم في قوله تعالى ويستعملونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلاً وشبه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه ما استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل ان النفس تبطل فعلمها في النوم ببطء لان انما ولا تبطل هي فيجب ان يكون حالها في الموت كما حالها في النوم لان حكم الاجزاء واحد وهو دايماً مشترك للجمع مع لائق بالجمهور وفي اعتقاد الحق ومنه للعلماء على السبيل التي هي يوقف على بقاء النفس وذلك بين من قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (قال أبو حامد) دلائل ثالث فوالهم ان العلم لو حل في جزء الى قوله الى الجملة (قلت) اما اذا سلم ان العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس هذا من المعروف بنفسه فبين انه يلزم عنه ان لا يكون محله جسمان الاجسام وانه ليس يكون قوائماً في الانسان انه عالم كقولنا انه يصر وذلك انه لما كان

الوجود (واما اراد القوي  
الغريزية) فسواء في الوقتية  
فما اضرورة تأخذ الرطوب  
الغريزية في الانتفاص  
وهي غذاء للحرارة الغريزية  
فيكون نقصانها سببه  
لنقصان الحرارة الغريزية  
ونقصان الحرارة الغريزية  
سبب لكثرة الرطوبات  
الغريزية لان الحرارة  
الغريزية اذا ضعفت  
ضعفت عن اصلاح  
الرطوبات الغريزية  
وهذه امة كذلك  
الرطوبات الغريزية  
وكثرة الرطوبات الغريزية  
سبب لنقصان الحرارة  
الغريزية ولا تزال تتأكد  
هذه الاسباب بعضها  
بالعض الى ان ينتهي الامر  
الى فناء الرطوبات  
الغريزية فتفنى الحرارة  
الغريزية لكون  
الرطوبات الغريزية مركبة  
ومحلها ويحصل الموت  
حتم بالضرورة ولا يخفى  
عليك ان هذا مبني على  
تأثير القوى والطوائع  
فيما ترتب عليها من الافعال

بينا بنفسه انه بصير به من خصوص كان بينا انا اذا نسبنا اليه الابصار مطلقا فانه يجوز على عادة العرب  
وغيرها من الأمم في ذلك وأما اذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين ان قولنا فيه عالم ليس هو من قبل  
ان جزمنا به عالم اكن كيف ما كان الامر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس يظهر ان ههنا  
عضوا خاصا من عضوه من الاعضاء كالحال في قوة التخييل والفكر والذكر وذلك ان مواضع ههذه  
معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع ان كان العلم الى قوله كما في البهائم (قلت) هذا الذي  
حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه الا ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه وبالجمله سائر  
الاعراض لانه ليس يحل جسميا أصلا وذلك ان امتناع محل العلم من ان يقبل الجهل بالشئ والعلم به  
يدل ضرورة على اتحاد فان الاضداد لا تحل في محل واحد ههنا النوع من الامتناع بوجود سوى  
الصفات التي هي ادراكات وغير ادراكات والذي يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات  
معاً في الشئ أوضده وذلك لا يمكن أن يكون الا بادراك غير منقسم في محل غير منقسم فان لما لم  
هو واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالأضداد علم واحد ههنا النوع من الامتناع بوجود سوى  
النفوس ضرورة لكان قد تبين عندهم ان هذه هي حال النفس المشتركة لما لم على الحواس الخمس  
وهو عندهم جسماني فذلك ليس في ههنا دليل على ان العقل ليس يحل جسميا لانه قد قلنا ان الحلول  
يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح  
وهو ان النفس التزعية لا تنزع الى المتضادات معا وهي مع هذا جسمانية واست أعلم احداهما من  
الفلاسفة احتج في هذا على اثبات بقاء النفس الامرانية بقوله وذلك ان خاصة كل قوة غير مدركة  
ان لا يجتمع في ادراكها التقيضان كما ان خاصية المتضادين خارج النفس ان لا يجتمعا في موضوع  
واحدة ههنا تشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير المدركة وتختص القوى المدركة انها تحرك على  
الاضداد الموجودة معا أي يعلم أحدهما يعلم الثاني وتختص القوى الغير المدركة انها تنقسم بانقسام  
الجسم فتوجد في الاجزاء المختلفة من الجسم الواحد الاضداد معا في جزء واحد والنفس لما كان  
محلهما لا ينقسم هذا الانقسام لم يعرض لها ان يوجد في التقيضان معا في جزأين من المحل ولذلك كانت  
هذه الاقوال كاه الاقوال من لم يحصل آراء القوم في هذه الاشياء فابعد فهم من يجعل الدليل  
على بقاء النفس انها لا تنقسم على المتناقضات معا لانه انما ينتج من ذلك ان محلها واحد غير منقسم  
وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم انقسام الاعراض انه غير منقسم أصلا (قال أبو حامد) دليل  
خامس قولهم ان كان العقل الى قوله لا تدرك نفسها (قلت) أما العناد الاول وهو قوله انه يجوز ان تخرق  
العادة فيه بصير ذاته فقول في نهاية السفسطة والاشعوذة وقد تكلمنا في ههنا في سالف وأما العناد  
الثاني وهو قوله انه لا يبعد ان يكون ادراك جسماني يدرك نفسه فله اقتناع ما لو كان اذا عرف الوجه  
الذي حركه الى ههنا علم امتناع هذا وذلك ان الادراك هو شئ بوجوده فاعل ومنفعله وهو المدرك  
والمدرك ويستحيل ان يكون الجسم فاعلا ومنفعلا له من جهة واحدة فاذا وجد فاعلا ومنفعلا لاف  
جهتين أعني ان الفعل يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل المهيولى فكل مركب لا يعقل  
ذاته لان ذاته يكون غير الذي به يعقل لانه انما يعقل بجزء من ذاته ولان العقل هو العلم فلو عقل  
المركب ذاته اعاد المركب بسيطا وعاد الى الكل هو الجزء وذلك كله مستحيل وههنا القول اذا ثبت ههنا  
كان مقصدا واذا كتب على الترتيب البرهاني وهو ان يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه امكن ان يعود  
برهانيا دليل سادس (قال أبو حامد) قولوا لو كان العقل الى قوله ليس كذلك (قلت) اما اعتراضه على  
أن ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس هي قوى مدركة في اجسام وهي  
لا تعقل ذاتها فان ههنا باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في ان كل  
حيوان يحرك فكذلك الاسفل فليس هو علمه من جهة وهو مثله من جهة اما مخالفته له فلا

قد عرفت ضعف هذا  
المبنى فيما سبق فتذكر  
والكل عندنا خلق الفاعل  
المختار فهو زان لا يتحمل  
شئ من اجزاء البدن  
بالحرارة وان تحل اورد  
قد رما تحل دائما فلا  
يلزم الموت ضرورة ومنها  
ان المعاد الجسماني على  
ما أخبر به الانبياء عليهم  
الصلاة والسلام يتضمن  
توأم الحياة مع دوام  
الاحترق وذلك خارج عن  
طور العقل (والجواب)  
انا لا نسلم خروجه من طور  
العقل وانما يلزم ذلك لو  
كانت الحياة مشروطة  
اعتدال المزاج وهو ممنوع  
بل هي صفة يخلقها الله  
على في الجسم من غير  
شروط بشرط غايته انه  
نعالي اجري عاداته بخلقها  
عند اعتدال المزاج فاذا  
خرق العادات في زمان خرق  
لعادة بخلافه ابدون اعتدال  
لمزاج واذا لم تكن  
شروطه يعلم به بقى الا  
لاستبعاد وهو لا يفيد في  
مثال هذه المقامات وحكي

الواضح بالاستقراء أن كل حيوان يحرك فكذلك الأسفل فهذا الاستقراء ناقص من قبل أنه لم يستقر فيه  
جميع الحيوانات وأما الواضح أن كل حاسة قهسي لا تدرك ذاتها فهو ولعمري استقراء مستوفى إذ كان  
ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس وأما الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس أن كل قوة مدركة  
ليست في جسم فهو شبه بالاستقراء الذي يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكذلك الأسفل لأن  
الواضح لهذا كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضح أن كل قوة مدركة فليست في الجسم من  
قبل أن الأمر في الحواس لم يستقرئ جميع القوى المدركة وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان في جسم  
لأدرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه فكلام غث ركيك وليس من أقوال الفلاسفة وذلك أنه إنما  
كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحسه وليس الأمر كذلك لأن ادراك النفس  
وأشياء كثيرة ولا ندرك حدها ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا نعرفه فنعلم من حدها أنها  
في جسم أو ليست في جسم لأنها إن كانت في جسم كان الجسم ضرورية ما خوذ في حدها وإن لم تكن في  
جسم لم يكن الجسم مأخوذ في حدها وهذا هو الذي ينبغي أن يعتد في هذا وأما ما عانده أبي حامد هذا  
القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم  
فهو ولعمري حق وقد اختلف القدماء في هذا المكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بانها اقواما بالجسم  
فإن ذلك ليس بهنا بنفسه وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديما وحديثا لأن الجسم إن كان بمنزلة  
الآلة فليس لها اقوام به وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن له وجودا إلا بالجسم دليل سابع  
(قال أبو حامد) قالوا القوى الدراكية إلى قوله يلزم أن يثبت لكلهما (قلت) هذا دليل قديم من أدلتهم  
وقهسيه أن العقل إذا أدرك معقولا فهو عاقل بغيره إلى ادراك مادونه كان ادراكه له أسهل وذلك  
بما يدل على أن ادراكه ليس بجسم لانه إذا ادرك القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركات القوى وتأثرا  
بضعفها الإدراك حتى لا يمكن فيها أن تدرك الهيئة الإدراك بتأثر ادراكها القوية الإدراك والسبب  
في ذلك أن كل صورة تحمل في جسم فلو لم يكن في ذلك الجسم عنها عند حلولها فيه لأنها محالقة  
ولا بد واللم تكن صورة في جسم فلما وجدوا قائل المعقولات لا تتأثر عن المعقولات قطعا وعلى أن  
ذلك القابل ليس بجسم وهذا الاعتدال فأن كل ما يتأثر من المحال عن حلول الصور فيه وتأثيرها وفقا  
أوهنا أقل لا كان أو كثيرا فهو جسم في ضرورية وعكس هذا أيضا صحيح وهو أن كل ما هو جسم في  
فهو متأثر عن الصورة الخاصة فيه وقدر تأثيره هو على قدر محالطة تلك الصور للجسم والسبب في  
هذا أن كل كون فهو تابع لاستحالة فلو حلت صورة في جسم بغير استحالة لا يمكن أن توجد صورة  
جسمانية لا تتأثر عن المحال عند حصولها دليل ثامن (قال أبو حامد) قالوا أجزاء البدن إلى قوله  
يقينا (قلت) أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي وكان الحار الغريزي يدركه  
المقصود بالاربعين فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى أعني أنه يلزم أن يكون  
موضوعه الحار الغريزي للشيخ بشيخوخته وأما أن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس  
يلزم أن يستوى أعمارها دليل تاسع (قال أبو حامد) قالوا كيف يكون الإنسان إلى قوله واعتزافه عنه  
(قلت) هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وإنما استعملوه في أن في الأشخاص  
جوهر باقيا من الولادة إلى الموت وأن الأشياء ليست في سبلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء  
حتى اضطر أفلطون إلى إدخال الصور فلا معنى للتشاغل بذلك واعتراض أبي حامد على هذا الدليل  
صحيح دليل عاشر (قال أبو حامد) قالوا القوة العقلية إلى قوله فوجهه ما ذكرناه (قلت) معنى ما حكاه  
عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحدا  
يشارك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما ينقسم به الأشخاص من حيث  
هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها انكثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن

أن واحدا من منكري  
الحشر أورد هذه الشبهة  
على الأستاذ أبي اسحق  
الاسفرائيني فأجاب بأن  
مثل هذه الحالة موجودة  
فيها بيننا وذلك لأن الأطن  
العقلية تنطبع بدرجة  
المعدة وتتهري فيما يصيب  
لا يحصل مثل ذلك  
الأنظمة إذا جعل القدر  
والطبع إنما يكون  
بالحرارة فدل ذلك على أن  
حرارة المعدة أقوى من حرارة  
القدرات التي تغل أو تكون  
قريبة منها ثم إننا لا نعلم  
بهذه الحرارة فإذا جاز أن  
لا تكون الحرارة القوية  
مؤلفة فلا يجوز بقاء  
الحياة معها أولى وأيضا  
حكى أن جالينوس شق  
بطن حيوان معا قسمة  
وأدخل اليد فيه وجعل  
أصبعه في قلبه فبأقصر على  
امساك الأصبع فيه من  
شدة حرارة القلب وأيضا  
فإن ترى من الحيوانات  
ملا بئنا بالإنسان مثل النعامة  
فإنها تبسع الحديد المحمي



ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم أزلية  
 وغير كائنية ولا فاعلة إلا بالعرض أي من قبل اتصالها بغير بدو عمر وأي أنها فاسدة من قبل الاتصال  
 لأنها فاسدة في نفسها الذلو كانت كائنية فاسدة لكان هذا الاتصال موجودا في جوهرها وإن كانت  
 لا تجتمع في شيء واحد قالوا وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجوب أن تكون النفس غير  
 منقسمة بانقسام الأشخاص وأن تكون أيضا معنى واحدا في زبدو عمر وهذا الدليل في العقل قوى  
 لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء وأما النفس فأنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي  
 تعددت بها الأشخاص فإن المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخصل من طبيعة الشخص وإن كانت  
 مدركة وانظر هو في هذا الموضع وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد به فهو راجع إلى أن  
 العقل هو معنى شخصي والحكمة عارضة له ولذلك يشبهه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر  
 الحس الواحد مرارا كثيرة فإنه واحد عند لانه معنى كلي فالجوابية مثلاً لا في يدهي بعينها بالعدد  
 التي أبصرها في خالد وهذا كذب فإنه لو كان هذا كذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق  
 ولم ينقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل وكذلك قال أبو حامد بعد هذا في الفلاسفة على أن النفس  
 يستحيل عليها العدم بعد لو جود دليلين (أحدهما) أن النفس إن عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة  
 أحوال إما أن تعدم مع عدم البدن وإما أن تعدم من قبل ضد موجود لها أو تقدم بقدرة القادر وباطل  
 أن تعدم بعدم البدن فإنها مغارقة للبدن وباطل أن يكون لها ضد فإن الجواهر المقارن ليس له ضد  
 وباطل أن تتعلق بقدرة القادر بالعدم على ما سلف واعتراضهم هو بأنها لا تسلم أنها مغارقة للبدن وأيضا  
 فإن المختار عندنا بسبب أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان لأن كون النفس واحدة بالعدد  
 من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة منها أن يكون إذا علم زيد شيء أعلم عمر وإذا  
 جهله عمر وجهله زيد إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع فهو يردي على هذا القول بأنها  
 إذا نزلت متعددة بتعدد الأجسام لزم أن تكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الأجسام وللفلاسفة  
 ن يقولوا أنه ليس يلزم إذا كان شيئا من بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق  
 ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما فسد الآخر وليكن للنزاع  
 أن يسألهم عن المعنى الذي تخصصت به النفوس وتكثرت كثرة عددية وهي مفارقة للأبدان الكثرة  
 العددية الشخصية أغما أت من قبل المادة لكن لمن يدعي بقاء النفس وقد دها أن يقول أنها في  
 مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نارا  
 ولا فيها مبدأ نار بل فيها النفوس المختلفة للأجسام التي ههنا والنفوس التي تحل في تلك الأجسام فإنه  
 لا يختلف أحد من الفلاسفة أن في الأساطيسات حرارة سماوية وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان  
 والنبات لكن بعضهم يسمي هذه قوة طبيعية سماوية وجأ لينوس يسمي القوة المصورة ويسميا  
 أحدهما الخالق ويقول أنه يظهر أن ههنا صناعات للحيوان حكماء مخلوقاته وأن هذا يظهر له من التشریح  
 فاما أين هو هذا الصانع وما جوهره فهو أجل من أن يعلمه الإنسان ومن ههنا يستدل أفلاطون على  
 أن النفس مفارقة للبدن لأنها هي المخلقة له والمصورة ولو كان البدن شرطاً في وجودها لم تخلقه ولا  
 صورته وهذه النفس أظهر ما هي أعني المخلقة في الحيوان التي لا تتناسل ثم بعد ذلك في المتناسل فاما  
 كما تعلم أن النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية إذا كانت الحرارة بعينها حرارة ليس من شأنها  
 أن تعمل الأفعال المنظمة المعقولة كذلك نعلم أن الحرارة التي في البرودة ليس فيها كفاية في الخلق  
 والتصوير إلا خلاف عندهم في أن في الأساطيسات نفوساً مختلفة لنوع نوع من الأنواع الموجودة  
 من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج في كونه وبقائه إلى تدبير وقوي حافظ له وهذه النفوس  
 إما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي ههنا في الأجسام المحسوسة

عند وفاته يعيش في  
 النار فدللت هذه الأشياء  
 على أن شدة الحرارة  
 لا تنافي الحياة (ومنها)  
 أن الأدلة ذات على أن  
 النفس تحدث بطريق  
 الروح من المبدأ المقارن  
 بشرط حدوث المزاج  
 والبدن المستعد لقبول  
 تدبيرها وتبقى بعد فناء  
 البدن وخوابه في حدث  
 بدن وجب أن يحدث من  
 المبدأ المقارن نفس  
 متعلقة به فلو علمت بذلك  
 البدن نفس من النفوس  
 الباقية أيضا لزم تعلق  
 نفسين ببدن واحد وأنه  
 محال (والجواب) أن  
 ما ذكره مني على أصل  
 الإيجاب وقد سبق ما فيه  
 والافعال رأينا يجوز أن  
 يحدث بدن من غير أن  
 تحدث نفس مدبرة له بل  
 تذكر نفسه المدبرة له في  
 النشأة الأولى متعلقة به  
 في النشأة الأخرى ومدبرة  
 له نيم (ومنها) أن الغرض  
 من تعلق النفس بالبدن  
 أن يكون آلة لها في  
 اكتساب الكمالات فإذا

حصلت تلك الكمالات  
 كان وجود الآلة بعد ذلك  
 كلاً وبالأعلى وكان  
 منحصراً لكمال الذات  
 ومنفعة للبهجة والسعادة  
 فالعادة غير لائقة بحكمة  
 الحكيم تعالى وأيضاً  
 النفس المختصة عن علاقة  
 المدن تكون خارجة عن  
 ظلمة المدن وكما فته وأنواع  
 عوارضها المؤلمة إلى ضياء  
 التحرر واطاقته وإبراءة  
 عن الموارض المؤلمة  
 فيكون التذات ذاها بهذا  
 التخلص فرق التذات  
 الإنسان بالحسروج عن  
 الحبس المظلم المؤلم فكما  
 ان من خرج عن الحبس  
 الموصوف لا يعود إليه  
 فكذا نحن (والجواب) أنا  
 لا أعلم أن البدن على  
 الإطلاق وبإله على النفس  
 بل البدن الذي يكون  
 سلباً عن الآفات من كل  
 الوجوه على الوجه الذي  
 أخبرت عنه الأنبياء يكون  
 سبباً لربادة التذات وكما  
 الابتهاج وذاك كانت  
 الأبدان كذلك لم يكن

ويكون لها ولد على النفوس التي هي هنا والابدان تسليط ومن ههنا نشأ القول بالجن أو تكون هي  
 بذاتها هي التي تتعلق بالأبدان التي تكونها المشبه التي بينها وإذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها  
 الروحانية وأجسامها الطافية التي لا تحس وما أعلم أحد من الفلاسفة القدماء يقول هذا الآن من  
 أصولهم أن المفارقات لا تغير المواد تغير استحالته وذواتها ولا إذا التحيل هو ضد المستحيل بل قال به  
 بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة هي من أعوص المسائل التي في الفلسفة ومن أقوى ما يستشهد به  
 في هذا الباب أن العقل الحيواني يعمل أشياء لانهاية لها في المعقول الواحد ويحكم عليها حكماً كلياً وما  
 جوهره هذا الجوهر فهو غير حيواني أصلاً ولذلك محمد بن سبطاطا ليس فيه شأ غريب في وضعه المحرك  
 الأول عقلاً أي صورة بر شئ من الحيواني ولذلك لا يتعمل عن شئ من الموجودات لأن سبب الانفعال  
 الحيواني والامر في هذا في القوى القابلة كالامر في القوى العارضة لأن القوى القابلة ذوات المواد هي  
 التي تقبل أشياء محدودة وتنفرد من هذه المسئلة أخذ من أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد  
 وهذا شئ ما وجدوا أحد من تقدم فيه قول والقول بحشر الأجساد أقل ماله من شئ في الشرائع أنف  
 سنة والذين تأدب اليانهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد  
 هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف  
 المنسوبة لبني إسرائيل وثبت أيضاً ذلك في التحيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول  
 الصائبة وهذه الشريعة قال أبو محمد بن خرم أنها أقدم الشرائع بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد  
 الناس تعظيماً لها وإيماناً بها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تحو نحو تدبير الناس الذي به وجود  
 الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية  
 للإنسان والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك أنهم يرون أن الإنسان لأحيائه في هذه الدار  
 الأبالصنائع العملية ولأحيائه في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الأبالفضائل النظرية وأنه ولا واحد  
 من هذين يتم ولا يبلغ اليه الأبالفضائل الخلقية وإن الفضائل الخلقية لا يمكن إلا بعرفه الله تعالى  
 وتعظيمها بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرابين والنسك والادعية وما يشبه ذلك من  
 الأقوال التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والسيدين وروى بالجملة أن الشرائع هي  
 الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ من مبادئ العقل والشرع ولا سيما ما كان منها ما لا يبيع  
 الشرائع وإن اختلفت في ذلك بالآقل والأكثر وروى مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو  
 مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله ولا يعبدوا أكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس  
 بوجوده وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في السعادة الآخرة وفي كيفية تمام الشرائع كلها  
 اتفقت على وجود أخرى بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده  
 وصفاته وأفعاله وإن اختلفت فيما تقول في ذات المبدأ أو أفعاله بالآقل والأكثر ولذلك هي متفقة في  
 الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال فهي بالجملة  
 لما كانت تحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لأن الفلسفة إنما تحو  
 نحو تعريف سعادة لبعض الناس العقلاء وهو من شأنه أن يتم الحكمة والشرائع تقصده لتعلم  
 الجمهور عامة ومع هذا فلا يحد شرعية من الشرائع الأوفد نهيت بما يخص الحكمة وعذبت بما يشترك  
 فيه الجمهور ولما كان الصنائع الخاصة من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركته  
 الصنائع العامة كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنائع الخاصة وفي حياته أماني وقت صباه  
 ومنشئه فلا شك أحد في ذلك وأما عند نقله إلى ما يخص فن ضرورية لا بد من تعيين بما يشاء له وأن  
 يتأول لذلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وأنه أن صرح بذلك  
 في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

وصارف عن سبيلهم فانه أحق الناس بأن ينطق عليه اسم الكفر ويوجب في الملة التي نشأ عليها  
 عقوبة الكفر ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وإن كانت كلها عنده حقا وإن يعتقد أن  
 الأفضل ينسحب بها هو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم  
 شريعة الاسلام وتنهوا الحكماء الذين كانوا بلادا الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك  
 أحد انه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تاتي عندهم في اسرائيل المنسوبة  
 الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرا موجودا في أهل الوحي وهم الانبياء ولذلك أصدق كل  
 قضية هي ان كل نبي حكيم وأيس كل حكيم نبياً وأولئك العلماء الذين قيل فيهم أنهم ورثة الانبياء وإذا  
 كانت الصنائع البرهانية في مبادئ المصادرات والأصول الموضوعية فالحري يجب أن يكون ذلك  
 في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يحيا الطها ومن سلم أنه سكن  
 أن يكون ههنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن يكون أنقص من الشرائع التي استنبطت  
 بالعقل والوحي والجميع منفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ قليلا إذا كان لا سبيل الى  
 البرهان على وجوب العمل الا بوجوه الفضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعلمية فقد تبين من  
 هذا القول ان الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأى أعني أن يتقيدوا بالانبياء والواضعين  
 بمبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان  
 منها أحدث لوجهه وورعي الاعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على  
 غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال الله  
 تعالى وأن الصلاة الموضوعية في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعية  
 في سائر الشرائع وذلك بما شرط في عسدها وأوقاتها وأذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن  
 التروك أعني ترك الافعال والاقوال المفسدة لها وكذلك الامر فيما قيل في المعاد فيها وهو أحدث على  
 الاعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تقيد المعاد لهم بالأحوال الجسمانية أفضل من تشبيهه  
 بالأحوال روحانية كما قال الله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار وقال النبي  
 عليه الصلاة والسلام فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضي  
 الله عنه ليس في الدنيا من الآخرة الا الاسماء فدل على أن ذلك الوجود ونشأة أخرى أعلى من هذا  
 الوجود وطورا آخر أفضل من هذا الطور وأيس ينبغي أن يشكر ذلك من يعتقد أن أدرك الوجود  
 الواحد ينتقل من طور الى طور ومثل انتقال الصور الجسادية الى أن تصير مدركة ذواتها وهي الصور  
 العقلية والذين شكوا في هذه الاشياء تعرضوا لذلك وأفصحوا به انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع  
 وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون اسلاخا في الانسان الا التمتع بالذات وهذا مما لا يشك أحد  
 فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يعتقدونه ومن لم يقدر عليه  
 فان تم لأقوال التي يحتج بها عليه وهي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في  
 معاندتهم هو جيد ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير نائمة كما دلت عليه الدلائل العقلية  
 والشرعية وان توضع أن تعردي أمثال هذه الامثال التي كانت في هذه الدار لاهي بعينها لان  
 المعادوم لا يعود بالشخص وانما يعود الوجود لمثل ما عدم لاهي ما عدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح  
 القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الاجسام التي تعاد هي  
 التي تعد وذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول  
 منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين وهذا الرجل كفر بالفلاسفة بثلاث مسائل (أحدها) هذه وقد قلنا  
 كيف رأى الفلاسفة في هذه المسئلة وانما اعتقدتهم من المسائل النظرية (والمسئلة الثانية) قولهم انه  
 لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا ان هذا القول ليس من قولهم (والثالثة) قولهم يقدم العالم وقد قلنا أيضا

نفوس حاجة الى تدبيرها  
 فيمكنها الانغماس في لذاتها  
 العقلية تارة والاستيقاظ  
 من الذات الحسية أخرى  
 ومعهم ان الجمع بين  
 السعادتين أقوى من  
 الاقتصار على احدهما  
 وهذا يخرج الجواب عن  
 قولهم وايضا فليتأمل  
 (لا يقال) سلامة البدن عن  
 الآفات من كل الوجوه  
 غير معقولة لان بقاء انما  
 هو نال كل والشرب وهما  
 لا يتصوران بدون حصول  
 الأمر اجتناب الاعراض (لان  
 نقول) ليس ان بقاء انما  
 هو بالاكل والشرب  
 وانما كن لانهم  
 لا يتصوران بدون حصول  
 الأمراض والاعراض  
 فان الاكل والشرب سبب  
 ابقاء الحياة وصحة البدن  
 واسستقامة المزاج أولا  
 وبالذات وسبب سببها  
 للأمراض والاعراض  
 انما هو بالعرض وبواسطة  
 وقوع فضيلة من الغذاء  
 غير منفضة ولم لا يجوز ان

ان الذي يدعون بهذا الاسم اس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون وقال في هذا الكتاب انه لم يقل  
احد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا فليس يكفر من قال بالمعاد  
الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز القول بالمعاد الروحاني وقد رأيت ان أقطع ههنا القول في  
هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها ولو لاضرورة طلب الحق مع أهله وهو كما يقول

جالينوس رجل واحد خير من ألف والنص صدي الى أن يتكلم فيه من ايس من أهله

ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ويقبل

الشرع منه وكرمه وجوده وفضله لارب غيره تتم كتاب التهافت لابن رشد

المالكي الاندلسي عرف بالحفيد وذلك في قسطنطينية في غرة

جمادى الاولى سنة اثنيتين وثلاثمائة وألف هجرية من

نسخة في كتبخانة يكي جامع مكتوب عليها انها

بخط طاشكبرى زاده مؤرخة سنة ثلاث

وأربعين وتسعمائة وصلى الله على

سيدنا محمد وعلى آله

وصحبه وسلم

آمين

يزيل الله تعالى بفضله  
ورحمته تلك القضايات  
الغير المنصمة عن البدن  
قبل ان يصير الى حد يكون  
سببا للأمراض والأعراض  
فلا يكون البدن حينئذ مع  
كونه سببا لاستيفاء الذات  
الحسية المألوفة للنفس  
في حياتها الدنيا ما نعام  
استغراقها في اللذات  
العقلية الحقيقية فتكون  
النفس فائضة بالطلبة بين  
جامعة بين السعادات  
مجمعة ما الله من السعادات  
الأزلي وحشرنا في زمرة  
الأحيار وعصمنا من  
زبغ الأباطيل والغواية  
عن سواء السبيل اللهم  
اجعلنا من المتقين هداة  
ولا تجعلنا من الخاسرين  
هو الله ربنا لا تزغ قلوبنا  
بعد اذ هديتها وهب لنا  
من لدنك رحمة انك أنت  
الوهاب منك المبدأ واليك  
المآب

151A



﴿ يقول محمد الراجي من الله غفر لما سوى ابراهيم حسن القيوم الزبواي ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ان خير ما قام به الانسان الثناء على مولى الاحسان فالحمد لله على ما أنعم وعلم من العبادان ما لم نكن  
نعلم وأشكره والشكر منه واليه على نعمه الوافية واحساناته المتواليه الكافية وأصلى وأسلم على خير  
نبي جاء بكاتبين فيه مع ايجازه ومجازته الأواين والآخرين وحجج ظاهرة قاطعة وبراهين واضحة  
ساطعة وتبين الحلال والحرام وتفصيل الشرائع والأحكام وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه  
الباذلين نفائس نفوسهم في مرضاة رب العالمين ﴿ وبعد ﴾ فقد تم طبع هذا المؤلف البديع الجليل  
والمجموع الغريب قليل المثل المشتمل على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات الصادرة عن فكرة  
علماء أجلة بالغين في العلم أعلى السكالات أحدها تهافت الفلاسفة للإمام ذى القدر الجليل العالى  
الاسلام أبى حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ الموضوع بصلب الجزء الأول من هذا المطبوع وثانيها  
تهافت الفلاسفة للمحقق الوحيد الامام محمد بن أحمد بن رشد المكنى بأبى الوليد المتوفى سنة ٥٩٥  
الذى ألفه معارضاً للإمام الغزالي في بعض المباحث الموضوع بصلب الجزء الثاني من هذا المطبوع  
وثالثها تهافت الفلاسفة للإمامة المحقق ذى الاستفاد والافاده المولى الامام الشهير بخوجه زاده  
المتوفى سنة ٨٩٣ الذى ألفه في التحكيم بين الامامين المشار اليهما الموضوع بهامش الجزئين  
المذكورين أفاض الله على الجميع بحال الاحسان وصب عليهم غيث الرحمة والرضوان بما ألفوا  
وأفادوا وصنفوا وأجادوا ومن أبدع وألفاتهم وأجمع ومصنفاتهم وأفعالهم المأثورة وأعمالهم  
المشكورة هذه الكتب الموضحة المذكورة والاسفار الجليلية المستطوره التى كانت لعزتها الانكاد  
توجد الا في خزائن الملوك ولا يقرب أن تنالها يد غنى فضلاً عن معلوك فانما جديرة أن تكتب

بالتبر بدل المداد والخبير كيف لا وقد كشفت عن خفي الحقائق وأظهرت غامض

مشكلات الدقائق بالحجج القاطعة الباهرة والبراهين الساطعة الدامغة

وكان هذا الطبع الحسن الجليل والصنع الفائق الجليل بالمطبعة

العامرة الشرفية الثابت محل ادارتها شارع الخرنفش من مصر

الحجيمه وذلك على نفقة حضرة ( الشيخ مصطفى الباسي

الحلبي وأخويه بمصر ) وذلك في أوائل الاول

من الربيعين سنة ١٣٢١ من هجرة سيد

الثقائين صلى الله وسلم عليه وعلى

آله السادة الاعلام ما آذن

افتتاح باختتام وبرزغ

بدر التمام

آمين